INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

حوليات إسلامية

Annales islamologiques

42 • 2008

Dossier : Groupes sociaux et catégorisation sociale dans le Dār al-islām médiéval (VIIe-XVe siècles)



3. *Fonctionnement des groupes et construction des identités.*

VARIA

متنوّعات

MATHIEU TILLIER

La société abbasside au miroir du tribunal

Égalité juridique et hiérarchie sociale

L'égalité des plaideurs devant le cadi fut très tôt reconnue comme un principe élémentaire de la justice islamique. Elle figurait en position prééminente dans les célèbres instructions du calife ʿUmar à Abū Mūsā al-Ašʿarī [1], probablement réécrites à l'époque umayyade sur la base de documents plus anciens [2] : « Tu dois traiter les plaideurs sur un pied d'égalité dans ta manière de siéger (*maǧlas*) et dans le visage que tu leur présentes, de sorte que le noble (*šarīf*) ne compte pas sur ton injustice et que l'homme humble (*waḍīʿ*)/le faible (*ḍaʿīf*) ne désespère pas de ton équité [3]. » Au-delà des hiérarchies sociales individuelles et collectives, tous les musulmans devaient être considérés comme égaux devant Dieu, devant Sa Loi et devant les instances chargées de son application terrestre. Al-Šāfiʿī (m. 204/820) ne disait pas autre chose lorsqu'il écrivait, à propos du mariage des femmes : « Il est égal, en ce domaine, que la femme soit noble ou de statut inférieur, car chacune, dans tout ce qui est licite ou illicite, ses droits et ses devoirs, les actes prohibés ou permis, les peines légales encourues, est l'égale de l'autre [4]. » Seule l'appréciation des preuves légales devait déterminer l'issue du procès et des récits rapportaient que ʿUmar, invité à arbitrer un conflit entre un musulman et un juif, avait tranché en faveur de ce dernier [5].

Je remercie Christopher Melchert pour ses remarques lors de sa lecture d'une première version de cet article.

1. Voir Margoliouth, « Omar's Instructions to the Kadi », p. 307-326.
2. Serjeant, « The Caliph ʿUmar's Letters », p. 71, 75. Cf. Schacht, *Introduction au droit musulman*, p. 25 ; Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 78 *sq.*
3. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, I, p. 71. La lettre a été traduite en français par Fagnan (dans al-Māwardī, *Les statuts gouvernementaux*, p. 146-147), Tyan (*Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 23-24, note 7), Monteil (dans Ibn Khaldûn, *Discours sur l'histoire universelle*, p. 342-343) et Cheddadi (dans Ibn Khaldûn, *Le Livre des exemples*, I, p. 518).
4. Al-Šāfiʿī, *al-Risāla*, p. 345 (trad. Souami, p. 240).
5. Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭaʾ*, II, p. 260 ; Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, I, p. 45 ; al-Ǧaṣṣāṣ, dans al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 596.

La répétition insistante de ce précepte dans les sources narratives et discursives masque mal, néanmoins, la difficulté que présenta son assimilation par les premières générations de musulmans. Nous proposons ici de nous interroger sur la réception et l'application de cette norme par une société abbasside hiérarchisée, dans laquelle la conscience eschatologique d'une égalité devant Dieu ne cédait pas toujours le pas devant l'appartenance à des groupes sociaux soucieux de se distinguer de la masse.

Exemplification d'un principe juridique

Une procédure égalitariste

Les juristes qui fixèrent par écrit la procédure judiciaire, à partir du IIIe/IXe siècle, considéraient l'égalité des plaideurs comme la condition primordiale de la réalisation de la justice et du maintien de l'équilibre social. Le cadi avait pour mission, selon les termes du ḥanafite al-Ǧaṣṣāṣ (m. 370/980), « de permettre aux détenteurs d'un droit d'accéder à ce droit » (*īṣāl ḏawī l-ḥuqūq ilā ḥuqūqi-him*) [6]. L'équité (*al-qisṭ*) à laquelle enjoint le Coran [7] ne trouvait de sens qu'à travers la neutralité du cadi : comment un « faible » oserait-il porter plainte contre un puissant s'il n'était certain de l'impartialité de leur juge [8] ? Un siècle auparavant, al-Ḫaṣṣāf érigeait l'attitude du cadi en pivot de cette égalité : rien dans ses paroles, ses gestes, ses mimiques et sa façon de les asseoir, ne devait trahir à l'audience son éventuelle prédisposition à l'égard d'un des plaideurs [9]. La règle fut probablement d'abord attribuée à ʿUmar, avant d'être définitivement canonisée dans une série de *ḥadīṯ*-s prophétiques : « Si l'un d'entre vous a le malheur de juger les musulmans, qu'il se montre parfaitement égal dans ses regards, sa position et ses gestes, et qu'il n'élève pas plus la voix avec un plaideur qu'avec l'autre [10]. » Même dans un cadre privé, recevoir l'un des deux mais non son adversaire pouvait menacer l'impartialité qu'on attendait du cadi [11]. Au IVe/Xe siècle, le šāfiʿite Ibn Qāṣṣ considérait qu'une telle impartialité impliquait la neutralité sociale du cadi, et refusait notamment qu'un homme trop fervent partisan de sa tribu (*al-mutaʿaṣṣib li-qabīlati-hi*) assume la judicature [12]. Le modèle de diplôme d'investiture proposé par Qudāma b. Ǧaʿfar (m. *c.* 337/948) faisait encore écho à la lettre de ʿUmar à Abū Mūsā : « [Le Commandeur des croyants] lui a ordonné (*i. e.* au cadi) de ne pas favoriser (*yuḥābī*) le noble (*šarīf*) en raison de sa noblesse lorsque le droit est contre lui, et de ne pas mépriser (*yuzrī*) l'individu de modeste condition (*al-waḍīʿ*) en raison de sa faiblesse lorsque le droit est de son côté. Il doit s'adresser de manière identique aux gens de haut rang (*man ʿalat ṭabaqatu-hu*)

6. Al-Ǧaṣṣāṣ, dans al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 237, 254.
7. *Coran*, IV, 135.
8. Al-Ǧaṣṣāṣ, dans al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 97, 125.
9. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 96. Cf. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 46.
10. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, I, p. 31. Voir également Abū Yaʿlā al-Mawṣilī, *Musnad Abī Yaʿlā*, X, p. 264 et XII, p. 356 ; al-Dāraquṭnī, *Sunan al-Dāraquṭnī*, IV, p. 205.
11. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 126. Cf. al-Šāfiʿī, *Kitāb al-umm*, VI, p. 204. Voir également Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 281-282.
12. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 25.

et à ceux de dignité inférieure (*ittaḍaʿat manzilatu-hu*), afin que le faible ne désespère pas de la justice et que le fort, dans son iniquité, ne compte pas l'emporter[13]. » Le pouvoir délégant semblait généralement rappeler aux cadis, au début du IVe/Xe siècle, que la justice passait nécessairement par un traitement égalitaire des plaideurs.

L'interdiction de privilégier aucun justiciable orientait le déroulement des procédures prescrites dans les ouvrages d'*adab al-qāḍī*. D'après al-Ḫaṣṣāf, lorsque le nombre de plaintes portées devant le cadi était faible, celui-ci devait les traiter dans l'ordre d'arrivée des plaideurs, de sorte que le statut des personnes incriminées n'influe pas sur l'ordre de traitement des affaires. Mais lorsque la foule se pressait à l'audience et que le cadi ne pouvait traiter toutes les plaintes dans la journée, le hasard devait présider à l'ordre de comparution des plaideurs. Comme à l'ordinaire, son greffier était chargé de rassembler les placets (*ruqʿa*-s) sur lesquels chaque demandeur avait formulé sa plainte et inscrit son nom et celui de son adversaire ; le cadi les répartissait ensuite en plusieurs cahiers (*ḍabā'ir*) de taille raisonnable – de cinquante à cent placets, selon la patience du cadi et sa force de travail –, et inscrivait pour chacun le nom d'un plaignant représentatif (probablement le premier de la pile) sur un billet. Les billets devaient être froissés et mélangés dans un pot (*ṭīn*), avant d'être tirés au sort – al-Ǧaṣṣāṣ prescrivit au IVe/Xe siècle que le cadi confie le tirage à une main innocente, incapable de reconnaître comme lui les billets au toucher, et de couvrir le pot pendant les opérations[14]. Une journée était affectée à l'examen des plaintes de chaque cahier, dans l'ordre de leur tirage au sort. L'ensemble de cette procédure préliminaire devait être soigneusement consigné dans un procès-verbal (*maḥḍar*), conservé sous scellé avec les placets dans le *qimaṭr* (ou caisse à archives) du cadi[15]. Un cadi nouvellement en poste devait passer en revue les prisonniers incarcérés par son prédécesseur (essentiellement pour dettes) et les confronter à leurs adversaires afin de déterminer si leur maintien en détention était nécessaire ; l'opération pouvait durer plusieurs jours et, au Ve/XIe siècle, le šāfiʿite al-Māwardī recommandait que l'ordre de passage des prisonniers soit également tiré au sort[16].

Les sources narratives, moins attentives aux détails de la procédure que les ouvrages de *fiqh*, reflètent à un autre niveau toute l'importance que la société abbasside accordait au principe d'égalité. Ce dernier exigeait tout d'abord que le cadi fasse abstraction de sa propre implication dans la vie sociale et oublie face aux plaignants les relations individuelles qu'il entretenait avec eux. Aux dires d'Ibn Qutayba, Sawwār b. ʿAbd Allāh (m. 156/773) se fit ainsi rappeler à l'ordre par un plaideur qu'il détestait et qu'il avait traité de « fils d'incirconcise » en pleine audience ; confus d'avoir laissé transparaître ses sentiments personnels, le cadi s'excusa platement[17]. Aux yeux de la foule, la position respective des plaideurs à l'audience était l'expression la plus concrète du principe d'égalité devant le cadi. À la ville comme à la cour, le rang d'un individu dans la hiérarchie sociale était matérialisé, sur un plan horizontal, par la place qu'il occupait

13. Qudāma b. Ǧaʿfar, *Kitāb al-ḫarāǧ*, p. 40.
14. Al-Ǧaṣṣāṣ, dans al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 55.
15. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 54-56.
16. Al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, I, p. 222 *sq.*
17. Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-aḫbār*, II, p. 230.

dans une assemblée[18]. L'égalité des plaideurs nécessitait au contraire l'abrogation de cette convention protocolaire : qu'elle ait lieu à la mosquée ou au domicile du cadi, l'audience devait apparaître comme un espace coupé de la société réelle, excluant les principales marques de distinction. Le demandeur comme le défendeur devaient donc occuper des places de dignité équivalente, à stricte équidistance du cadi, devant lui : ils ne pouvaient s'asseoir à ses côtés car l'individu se trouvant à sa droite aurait été symboliquement privilégié[19].

*Les modèles de l'*adab

La littérature d'*adab* comme les chroniques ou les dictionnaires biographiques manquent rarement de rappeler le comportement modèle de cadis qui surent imposer ce principe face à des « grands » pour qui abdiquer son rang n'allait pas de soi. Comme souvent, le cadi Šurayḥ fait figure de parangon en la matière[20]. Le fameux chef kindite al-Ašʿaṯ b. Qays (m. 40/661) vint un jour le trouver à l'audience : le cadi lui réserva un accueil chaleureux et l'invita à s'asseoir près de lui. Sur ces entrefaites, un homme se présenta et porta plainte contre al-Ašʿaṯ. Malgré les protestations de ce dernier, qui prétendait rester à la place prééminente qu'il occupait, le cadi le força à se lever et à rejoindre son adversaire[21]. Plusieurs *exempla* empruntés au début de l'époque abbasside actualisèrent ce modèle et l'adaptèrent aux structures postérieures de la justice. Des cadis comme Sawwār b. ʿAbd Allāh, à Baṣra, ou Šarīk b. ʿAbd Allāh, à Kūfa, se rendirent célèbres pour leur rigueur face aux hommes (et aux femmes) de pouvoir, qu'ils obligeaient à occuper la place de simples plaignants[22].

Les miroirs des princes relèvent tout particulièrement les exemples de souverains soucieux de se soumettre à la justice sur un pied d'égalité avec leurs adversaires. Il fallut plusieurs siècles d'élaboration doctrinale pour que les *fuqahā'* imposent l'idée que la délégation au cadi des pouvoirs judiciaires du souverain n'impliquait pas la supériorité hiérarchique de ce dernier[23]. La diffusion de récits célébrant l'humilité de califes devant la justice terrestre contribua certainement à l'affirmation de ce principe. Ce genre littéraire s'épanouit à la fin du IVe/Xe siècle – alors que, pour des raisons historiques, l'image de califes soumis à leurs cadis ne pouvait plus que servir les intérêts des Abbassides face aux Būyides –, notamment à travers l'opuscule qu'Abū Hilāl al-ʿAskarī (m. ap. 400/1010) consacra à « Ce pourquoi les califes s'en remirent au jugement des cadis » (*Kitāb mā ḥtakama bi-hi l-ḫulafā' ilā l-quḍāt*)[24]. Dans le prolongement de la tradition perse[25], le souverain idéal y est dépeint comme soucieux d'une justice absolue que ni

18. Voir Mottahedeh, *Loyalty and Leadership*, p. 105. Cf. Pseudo-al-Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-tāǧ*, p. 21.
19. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Māza, *Šarḥ Adab al-qāḍī*, p. 103.
20. Voir Kohlberg, « Shurayḥ », IX, p. 508.
21. Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, I, p. 90. Cf. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 216 (des versions mentionnant d'autres personnages sont aussi rapportées dans *ibid.*, p. 284, 295).
22. Voir notamment Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 62, 77-78 ; III, p. 170-171.
23. Tillier, *Les cadis d'Iraq à l'époque ʿabbāside*, p. 558 *sq.* Voir al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, II, p. 416.
24. Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, fol. 12v-30r. Voir Brockelmann, *GAS*, SI p. 194. Nous préparons actuellement une édition de ce manuscrit. Sur l'auteur, voir Fück, « al-ʿAskarī », p. 711.
25. Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, fol. 14r. Cf. Pseudo-Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-tāǧ*, p. 160.

ses intérêts privés, ni la raison d'État ne doivent compromettre. L'auteur évoque dans un ordre chronologique l'exemplarité de califes supposés s'être présentés comme de simples quidams devant un juge et ayant accepté de bon cœur leur condamnation face à l'un de leurs sujets. Les califes médinois, qui n'avaient probablement pas de cadi, auraient accepté de s'en remettre à des *ḥakam*-s nommés pour l'occasion : Ubayy b. Kaʿb (ʿUmar *vs* al-ʿAbbās b. ʿAbd al-Muṭṭalib), ʿAbd Allāh b. Masʿūd (ʿUṯmān *vs* un Yéménite), ʿAlī (ʿUmar *vs* un cheikh), Šurayḥ (ʿAlī *vs* un juif [26]), Zayd b. Ṯābit (ʿUmar *vs* Ubayy b. Kaʿb), Ǧubayr b. Muṭʿim (ʿUṯmān *vs* Ṭalḥa b. ʿUbayd Allāh) [27]. À l'époque umayyade, Hišām b. ʿAbd al-Malik (r. 105/724-125/743) aurait pris pour *ḥakam* un « homme de raison » (*raǧul min ahl al-ʿaql*) jusque-là emprisonné ou, selon une autre version, aurait comparu comme simple plaignant devant « son » cadi en compagnie de son adversaire, Isḥāq b. Ṭalḥa b. ʿUbayd Allāh, et tous deux se seraient assis sur un même tapis (*muṣallā*) apporté pour l'occasion [28].

Ces califes modèles auraient eux-mêmes insisté pour être traités à égalité avec leurs adversaires. À Zayd b. Ṯābit, qui aurait commencé par l'installer côté de lui, ʿUmar aurait déclaré : « Voici ta première injustice ! Fais-nous asseoir, mon adversaire et moi, à une même place ! », avant d'ajouter : « Tu n'atteins pas la porte de la judicature afin de me favoriser au détriment de quiconque [29] ! » Répondant à la convocation du cadi de Médine Muḥammad b. ʿImrān (m. 154/771) [30], al-Manṣūr aurait quitté son manteau d'apparat à son entrée à l'audience et se serait assis en tailleur, enserré dans son vêtement, comme un simple plaideur. Pour féliciter le cadi de l'avoir condamné sans lui témoigner aucun signe particulier de respect, il l'aurait ensuite gratifié d'une forte somme d'argent [31]. On raconte aussi que le cadi de Baṣra, Sawwār b. ʿAbd Allāh, convoqua le même calife sur plainte d'un Nabatéen. Arrivé à l'audience, al-Manṣūr s'assit à proximité de Sawwār tandis que le Nabatéen allait s'installer plus loin ; le cadi se leva donc et alla siéger de l'autre côté de la salle, disant au Nabatéen de s'asseoir avec « son adversaire » sur un même rang [32]. À l'exemple d'al-Manṣūr, al-Maʾmūn se serait prêté à la justice de son grand cadi, Yaḥyā b. Akṯam : transformant sa propre salle d'audience en tribunal public, il se fit appeler par le héraut en simple défendeur et comparut vêtu en homme du peuple, chaussé de sandales. Comme un serviteur lui apportait un tapis, le cadi en fit venir un autre pour son adversaire, afin que le calife ne soit pas assis à une place plus honorable [33].

Pour l'époque abbasside au moins, l'historicité de telles conduites doit être questionnée. Si des califes semblent bien avoir comparu devant des cadis, jamais la littérature antérieure n'insiste à ce point sur l'égalité entre le souverain et son adversaire : les récits d'Abū Hilāl al-ʿAskarī sont manifestement refondus dans le moule idéologique défendu par l'auteur. La comparution d'al-Manṣūr devant Muḥammad b. ʿImrān, à Médine, est rapportée par Wakīʿ

26. Cf. Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, II, p. 462.
27. Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, fol. 16r, 16v, 17r, 18r-18v, 19r.
28. *Ibid.*, fol. 19v.
29. *Ibid.*, fol. 19r ; cf. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Māza, *Šarḥ Adab al-qāḍī*, p. 103.
30. Sur ce cadi, voir Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, I, p. 181-199 ; al-Balāḏurī, *Ansāb al-ašrāf*, X, p. 132.
31. Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, fol. 21r.
32. Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, fol. 22r.
33. *Ibid.*, fol. 24r. Voir al-Bayhaqī, *al-Maḥāsin wa-l-masāwī*, p. 498-499.

et al-Ǧahšiyārī, mais ils ne détaillent pas l'empressement du calife à s'habiller en simple plaideur ; la réaction du greffier, effrayé à l'idée de porter la convocation à al-Manṣūr, montre surtout qu'un tel procès n'avait rien d'habituel[34]. Bien plus, Wakīʿ rapporte qu'à son arrivée à Médine, le calife violenta le cadi car ce dernier n'était pas descendu de sa mule pour l'accueillir : il ordonna de frapper l'animal au museau, sans doute pour désarçonner le téméraire cavalier[35]. L'affaire du canal al-Marġāb, à proximité de Baṣra, est l'exemple le plus frappant de semblables réécritures. Les populations voisines réclamaient de ne payer que le *ʿušr* sur leurs terres, alors que l'État prélevait le *ḫarāǧ*. Si l'on en croit Abū Hilāl, le calife al-Mahdī aurait soumis l'affaire au cadi de Baṣra, ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī, lors de sa venue dans la ville, et se serait montré prêt à accepter son jugement ; il aurait cependant révoqué le cadi pour avoir tranché en faveur de ses adversaires en l'absence de toute preuve légale[36]. Wakīʿ, qui décrit les mêmes événements un siècle plus tôt, en donne une vision bien différente. Al-Mahdī n'aurait pas prié le cadi de trancher le différend, mais au contraire lui aurait ordonné de lever autoritairement le *ḫarāǧ* sur les terres concernées ; ʿUbayd Allāh aurait lui-même pris l'initiative de rendre un jugement contraire à cet ordre, déclarant que leurs propriétaires n'étaient redevables que de la *ṣadaqa*. Le calife serait bien venu à Baṣra, mais plus tard, et aurait convoqué le cadi pour lui reprocher sévèrement ses positions juridiques. ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan aurait été par la suite révoqué pour une autre affaire[37]. Tout porte à croire qu'Abū Hilāl al-ʿAskarī (ou son informateur) fusionne plusieurs épisodes afin de les adapter à son propos.

La soumission de *certains* califes à la justice de simples cadis est, probablement, une réalité historique. Mais celle-ci ne prend sens que dans un contexte précis. La plus célèbre comparution d'al-Manṣūr eut lieu à Médine, ville hautement symbolique, et qui plus est prompte à se rebeller à son époque – al-Manṣūr s'y rendit en 144/762[38], peu avant la révolte de Muḥammad b. ʿAbd Allāh. En acceptant d'y mettre en scène sa propre observance de la justice, le calife manifestait son adhésion à la Loi et renforçait une légitimité contestée. Le strict respect de l'égalité des plaideurs, en revanche, semble surtout tenir de la reconstruction doctrinale : en témoigne le récit où al-Manṣūr vint s'asseoir à côté de Sawwār, visant cette fois-ci à mettre en valeur le courage du cadi. Les récits illustrant l'égalité stricte d'un calife et d'un plaideur avaient avant tout valeur de modèles. Les cadis éprouvaient certainement plus de difficultés à traiter leurs délégants en simples justiciables[39] : même l'égalité entre des plaideurs de condition sociale plus modeste n'allait pas toujours de soi.

34. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, I, p. 193 ; al-Ǧahšiyārī, *Kitāb al-wuzarāʾ wa-l-kuttāb*, p. 88.
35. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, I, p. 198.
36. Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, fol. 22r, 22v.
37. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 92, 96-97. Voir Tillier, « Un traité politique du IIe/VIIIe siècle », p. 143-144.
38. Al-Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, IV, p. 402.
39. Voir Tillier, *Les cadis d'Iraq à l'époque ʿabbāside*, p. 524 *sq.*

Les groupes sociaux au tribunal

« Faibles » et « étrangers » : une ancienne controverse sur l'égalité des plaideurs ?

L'égalité des plaideurs n'était pas une fin en soi, mais un moyen de réaliser la justice et l'équité. Le principe en fut reconnu très tôt, au moins depuis l'époque umayyade. Il est possible néanmoins que des divergences aient à l'origine opposé les savants à ce sujet. L'égalité prônée par ʿUmar dans sa lettre à Abū Mūsā al-Ašʿarī semble en effet contredite par les instructions à Muʿāwiya qui lui sont également attribuées. La version qu'en donne Wakīʿ ne contient pas la phrase « *asi bayna l-nās fī laḥẓi-k wa-ṭarafi-k* » (« traite les gens sur un pied d'égalité dans tes regards et tes œillades ») – comme dans celle d'al-Ǧāḥiẓ et d'Ibn ʿAbd Rabbih[40] –, mais recommande au contraire de privilégier certains plaideurs : « Rapproche le faible (*adni l-ḍaʿīf*) afin que son cœur s'affermisse et que sa langue se délie ; prends soin de l'étranger (*taʿāhad al-ġarīb*), car s'il est retenu trop longtemps (*ṭāla ḥabsu-hu*), il abandonnera son droit et retournera auprès des siens. En effet celui à qui il (*i. e.* le cadi) ne prête pas attention (*yarfaʿ bi-hi ra's*^{an}) abroge [lui-même] son droit[41]. » La contradiction entre ces recommandations et le principe dominant d'égalité entre les plaideurs n'échappa pas au juriste al-Saraḫsī. Selon lui, ʿUmar ne voulait certes pas que le faible soit placé plus près du cadi que le fort, mais visait au contraire l'alignement des plaignants sur une même ligne, à équidistance du juge : le fort tend en effet à s'approcher du cadi, ce que n'ose pas son adversaire plus faible. « Rapprocher » le faible revient donc à l'aligner avec le fort[42]. De telles explications entendaient ramener dans le dogme unanimement reconnu un texte qui, visiblement, proclamait le contraire, ou du moins autorisait des exceptions. Les versions de cette lettre données par al-Ǧāḥiẓ et al-Saraḫsī, d'ailleurs, la remanient à d'autres endroits afin de mieux la faire coïncider avec le dogme dominant[43].

De manière plus générale, les lettres de ʿUmar à Abū Mūsā et à Muʿāwiya semblent s'opposer sur plusieurs points relatifs aux procédures judiciaires. D'après leurs *isnād*-s, toutes deux furent transmises dans le milieu kūfiote à l'époque umayyade[44], et elles témoignent probablement de polémiques internes aux *fuqahā'* de cette ville. Hormis la question de l'égalité des plaideurs, elles évoquent la présentation des preuves légales. La lettre à Abū Mūsā cite la fameuse maxime « la preuve testimoniale (*bayyina*) incombe à celui qui allègue, et le

40. Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, II, p. 150 ; Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, I, p. 84.
41. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, I, p. 75.
42. Al-Saraḫsī, *al-Mabsūṭ*, XVI, p. 66.
43. Serjeant, « The Caliph ʿUmar's Letters », p. 70-71.
44. Voici les *isnād*-s que donne Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, I, p. 70, 74 :
– lettre à Abū Mūsā : ʿAlī b. Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. Abī l-Šawārib < Ibrāhīm b. Baššār < Sufyān [b. ʿUyayna] < Idrīs Abū ʿAbd Allāh b. Idrīs < Saʿīd b. Abī Burda. Cet *isnād* témoigne indubitablement d'une transmission kūfiote, comme le montre Serjeant, « The Caliph ʿUmar's Letters », p. 76-77 ;
– lettre à Muʿāwiya : Ibrāhīm b. Muḥassin b. Maʿdān al-Marwazī < ʿUbayda b. Ḥamīd (m. 190/806, kūfiote ; voir al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, IV, p. 199) < Ḥafṣ b. Sulaymān [Ṣāliḥ dans Wakīʿ] Abū ʿUmar al-Asadī (m. 180/796, kūfiote ; al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, II, p. 264) ; < al-Šaʿbī (m. entre 103/721 et 110/728, kūfiote ; voir Juynboll, « al-Shaʿbī », p. 162).

serment (*al-yamīn*) à celui qui nie[45] ». Celle à Muʿāwiya, en revanche, prescrit simplement « la preuve testimoniale honorable (*al-bayyinat al-ʿudūl* [*sic*]) [46] et les serments décisifs (*wa-l-aymān al-qāṭiʿa*) », sans préciser à qui du demandeur et du défendeur reviennent ces deux modes de preuves. La première maxime servit à défendre la procédure privilégiée par Abū Ḥanīfa et ses disciples, selon laquelle le demandeur prouvait ses droits par la seule déposition de deux témoins honorables et sans qu'aucun serment ne lui soit demandé[47]. D'autres juristes de Kūfa – tout particulièrement Ibn Abī Laylā (m. 148/765), mais aussi de plus anciens cadis, comme Šurayḥ (m. *c.* 80/700)[48] – soutenaient à l'inverse que le serment du demandeur devait compléter la *bayyina* produite par ses témoins (*ʿalā l-muddaʿī l-yamīn maʿa šuhūdi-hi*)[49]. La formule employée dans la lettre à Muʿāwiya, plus floue[50], servait peut-être à justifier cette seconde procédure, plus archaïque[51] ; celle à Abū Mūsā, au contraire, permettait d'attribuer à ʿUmar une maxime longtemps considérée comme une parole d'Ibrāhīm al-Naḫaʿī[52].

Pour R.B. Serjeant, la célèbre lettre de ʿUmar à Abū Mūsā aurait été réécrite, dans la première moitié du VIIIe siècle, sur la base d'instructions plus anciennes, adaptées à une société tribale et non à une structure étatique, dont la lettre à Muʿāwiya serait un des vestiges[53]. Malgré son archaïsme, cette dernière continua à être transmise dans le milieu kūfiote pendant tout le IIe/VIIIe siècle. Pourquoi, si ce n'est parce qu'elle exemplifiait des principes toujours tenus pour valables par une partie de la société, mais abrogés par la lettre recomposée à Abū Mūsā ? On peut ainsi penser que la transmission de ces deux lettres – l'une, très ancienne, émanant du pouvoir à l'époque des premières conquêtes ou résultant de l'agencement de maximes archaïques ; l'autre recomposée à l'époque umayyade – se soit en réalité inscrite dans le cadre de discussions internes aux juristes de Kūfa. Chacun des camps – finalement représentés par

45. Sur l'origine de cette maxime, voir Masud, « Procedural Law between Traditionists, Jurists and Judges », p. 400-401.
46. Ou, comme le pense Serjeant, « la preuve [testimoniale], les [témoins] honorables ». Serjeant, « The Caliph ʿUmar's Letters », p. 71.
47. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 127 *sq.* Cf. Brunschvig, *Études d'islamologie*, II, p. 209-210.
48. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 232, 336, 355 ; III, p. 81.
49. Abū Yūsuf, *Iḫtilāf Abī Ḥanīfa wa-Ibn Abī Laylā*, p. 78-79. Cette procédure ne se confond pas avec celle du *yamīn maʿa l-šāhid*, également répandue à l'époque umayyade, qui visait à compléter la déposition non probante d'un seul témoin par un serment du demandeur (voir Masud, « Procedural Law between Traditionists, Jurists and Judges », p. 390 *sq.*). Le courant dont Ibn Abī Laylā est représentatif insistait sur la prestation de serment par le demandeur *même* s'il amenait deux témoins. Sur les développements de la procédure archaïque, voir Melchert, « Some Hadith Concerning the Judicial Oath », p. 9, 11 (pagination provisoire ; je remercie l'auteur de m'avoir communiqué cet article avant publication). Cf. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 187-188.
50. Elle est singulièrement proche, au niveau syntaxique, de l'explication de l'expression coranique « *faṣl al-ḫiṭāb* » attribuée à Šurayḥ : « les témoins et les serments (*al-šuhūd wa-l-aymān*) ». Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 267. Voir Melchert, « Some Hadith Concerning the Judicial Oath », p. 10.
51. Selon certains récits, Muʿāwiya aurait généralement insisté pour que le demandeur prête serment concernant la véracité de ses allégations. Masud, « Procedural Law between Traditionists, Jurists and Judges », p. 399. Le rôle de Muʿāwiya dans l'élaboration des procédures de serment apparaît notamment dans Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, I, p. 122.
52. Abū Yūsuf, *Kitāb al-āṯār*, p. 161.
53. Serjeant, « The Caliph ʿUmar's Letters », p. 78-79.

Abū Ḥanīfa et Ibn Abī Laylā – aurait attribué à ʿUmar les préceptes essentiels de sa doctrine en matière de procédure. Si cette hypothèse se confirme, deux « écoles » kūfiotes se seraient opposées – probablement vers le début du IIe siècle de l'hégire – sur les moyens de réaliser l'égalité des plaideurs devant le cadi : une doctrine défendait une égalité stricte et triompha dans le ḥanafisme. Une autre, plus tard tombée en désuétude, et dont la lettre de ʿUmar à Muʿāwiya serait représentative, aurait considéré que la réalisation de la justice nécessitait parfois de favoriser un plaideur inférieur à un adversaire plus puissant et plus sûr de lui, afin de compenser les effets subjectifs des disparités sociales. Rares sont les traces d'une telle doctrine. Deux récits relatifs au cadi de Baṣra Iyās b. Muʿāwiya (m. *c.* 121/739) – célébré par la littérature postérieure, notamment pour son pragmatisme [54] – laissent cependant soupçonner qu'une telle pratique lui était associée. Al-Ǧāḥiẓ et d'autres *udabāʾ* racontent que, dans sa jeunesse, Iyās comparut avec un vieillard devant un cadi du calife ʿAbd al-Malik et qu'il se plaça en avant de son adversaire. Le cadi le lui reprocha en raison de l'âge avancé du plaideur et Iyās répliqua : « La vérité est plus âgée que lui [55] ! » Iyās n'entendait pas reculer ; de son côté le cadi syrien ne critiquait pas tant sur le principe l'inégale position des plaideurs que l'inversion d'une préséance revenant au vieillard. Dans une autre anecdote, Iyās, présenté comme un nouveau Salomon, « éloigne » (*baʿʿada*) une plaignante tandis qu'il « rapproche » (*qarraba*) son adversaire, avant d'intervertir leurs positions respectives, et ceci afin de leur parler sans être entendu de l'autre [56]. Bien que ces *ḫabar*-s aient toute l'apparence de récits légendaires [57], l'attribution d'une procédure si peu conforme au consensus des juristes plus tardifs à un cadi « exemplaire » des débuts de l'Islam suggère qu'ils recouvrent peut-être une pratique historique réelle.

La troisième recommandation de ʿUmar à Muʿāwiya, relative aux « étrangers » de passage, fut en revanche acceptée plus largement et le *fiqh* continua de leur réserver un traitement privilégié. Si des « étrangers » (*ġurabāʾ*) sont impliqués dans un procès, écrit al-Ḫaṣṣāf, le cadi doit s'occuper d'eux avant de trancher les litiges des autochtones [58]. Ils échappaient peut-être, de la sorte, au tirage au sort déterminant l'ordre de passage des plaideurs. Les voyageurs en transit sont les principaux concernés par cette règle : les retenir trop longtemps en ville nuirait à leurs affaires. Mais de manière plus large, ces « étrangers » dont les affaires sont prioritaires paraissent s'opposer aux « habitants de la ville » (*ahl al-miṣr*) et incluent peut-être les populations rurales des alentours, relevant de la même juridiction. Celles-ci devaient, en théorie, pouvoir venir à l'audience, soumettre leur plainte et revenir chez elles dans une même journée [59].

Les tenants de l'alignement des plaideurs sur une même ligne, sans considération de leur statut social, finirent généralement par l'emporter. Mais l'égalité entre groupes sociaux fut avant tout un idéal que tous – y compris certains *fuqahāʾ* – n'étaient pas prêts à appliquer de manière absolue. Al-Ḫaṣṣāf accepte l'inégalité des plaideurs lorsque ceux-ci ne comparaissent

54. Voir Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, I, p. 241.
55. Al-Ǧāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, I, p. 101 ; Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-aḫbār*, I, p. 71 ; Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, II, p. 50.
56. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, I, p. 332.
57. Wakīʿ rapporte une version différente de cette histoire, où le protagoniste est le cadi Šurayḥ. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 222.
58. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 100.
59. Tillier, *Les cadis d'Iraq à l'époque ʿabbāside*, p. 270.

pas devant un cadi, mais devant un gouverneur : ce dernier, dit-il, a le droit de les traiter de manière différenciée [60]. Un siècle plus tard, al-Ǧaṣṣāṣ tend à définir une égalité plus rigoureuse : il se récrie que cela est certes possible si l'on vient juste saluer l'émir, mais lorsque ce dernier agit comme juge, il est tenu par le même principe d'égalité que le cadi [61].

Dominés et dominants

L'égalité des plaideurs était parfois remise en cause lors de procès entre individus de groupes religieux différents. Les *ḏimmī*-s – essentiellement les juifs et les chrétiens, à qui les musulmans accordaient protection et liberté de culte – disposaient de leurs propres institutions judiciaires [62] et y recouraient pour régler les dissensions intracommunautaires. C'est pourquoi leur comparution devant le cadi apparaît peu dans les sources narratives. Ils se présentaient à lui lorsque leurs relations avec les musulmans (ou avec des adeptes d'une autre communauté que la leur [63]) les y obligeaient : pour des litiges commerciaux – cas le plus fréquent – ou pour des affaires criminelles. À Bagdad, Abū Yūsuf fit venir à l'audience les parents d'un *ḏimmī* assassiné par un musulman [64]. En 284/897, le cadi Yūsuf b. Yaʿqūb eut à examiner le cas d'un chrétien accusé d'avoir insulté le Prophète [65]. Les individus ou les groupes venaient occasionnellement trouver le cadi pour des affaires liées à leur statut religieux. Dans la seconde moitié du IIe/VIIIe siècle, le cadi de Baṣra Sawwār b. ʿAbd Allāh vit arriver un juif désireux de se convertir à l'islam devant lui. Néanmoins, l'homme n'avait pas déposé de placet (*ruqʿa*) en début de séance comme les plaignants ordinaires, et le cadi le fit attendre : ce respect excessif de l'ordre de comparution des plaideurs suscita de vives critiques auprès des gens de mosquée [66]. Vers l'an 200/815-816, le cadi de Mossoul al-Ḥasan b. Mūsā al-Ašyab reçut un groupe de chrétiens lors d'un procès visant à déterminer si leur église pouvait être reconstruite [67].

Plus qu'aux affaires – généralement banales – qui conduisaient les *ḏimmī*-s au tribunal, les sources narratives s'intéressent à leur manière de prêter serment (*yamīn*) lorsque celui-ci leur incombait. En venant devant le cadi, ils acceptaient implicitement les procédures et les preuves légales prévues par le *fiqh*, et devaient obligatoirement exécuter le jugement du cadi, qui tranchait conformément aux normes développées dans son *maḏhab* [68]. S'ils se trouvaient en

60. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 103.
61. Al-Ǧaṣṣāṣ, dans al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 103.
62. Voir notamment Goitein, *A Mediterranean Society*, II, p. 311 *sq.* ; Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 91.
63. Al-Šāfiʿī, *Kitāb al-umm*, VII, p. 42.
64. Al-Ṣaymarī, *Aḫbār Abī Ḥanīfa*, p. 105 ; al-Ḫaṭīb, *Ta'rīḫ Baġdād*, XIV, p. 256.
65. Al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ*, V, p. 618-619 ; Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam*, VII, p. 299-300.
66. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 65.
67. Al-Ḫaṭīb, *Ta'rīḫ Baġdād*, VII, p. 440 ; Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam*, VI, p. 192. Cf. Robinson, *Empire and Elites*, p. 11.
68. Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḫarāǧ*, p. 177 ; al-Šāfiʿī, *Kitāb al-umm*, VII, p. 42 ; al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 596, 601 ; Qudāma b. Ǧaʿfar, *Kitāb al-ḫarāǧ*, p. 42. Comme les musulmans, les voleurs *ḏimmī*-s étaient passibles de l'amputation de la main. En cas de fornication (*zinā*), cependant, al-Ḫaṣṣāf considère que la peine de mort ne peut être prononcée à leur encontre (al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 740). Al-Ǧaṣṣāṣ (dans al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 596) considère également que les chrétiens ne sont pas passibles du *ḥadd* pour consommation de boissons fermentées.

position de défendeurs alors que leurs accusateurs n'avaient aucune preuve testimoniale (*bayyina*) à présenter, un serment d'innocence pouvait leur être déféré. Mais la formule proposée par le cadi devait s'adapter à leur religion : le serment devait engager pleinement le croyant devant Dieu, tel qu'il se Le représentait, mais sans enfreindre les principes de la foi musulmane. Le ḥanafite al-Ḫaṣṣāf préconisa de faire jurer les chrétiens « par Allāh le Très-Haut qui a révélé l'Évangile à ʿĪsā, le salut soit sur lui », les juifs « par Allāh le Très-Haut qui a révélé la Torah à Mūsā, notre prophète, le salut soit sur lui », et les zoroastriens « par Allāh qui a créé le feu » [69]. Le lieu où le *ḏimmī* devait prononcer son serment faisait aussi l'objet de controverses : selon Wakīʿ, Abū Yūsuf avait pour habitude à la fin du IIe/VIIIe siècle d'envoyer un de ses auxiliaires faire jurer les chrétiens et les juifs à l'église ou à la synagogue, probablement afin de renforcer la solennité de leur engagement devant Dieu [70]. Il ne faisait en cela que suivre l'exemple de certains de ses prédécesseurs kūfiotes, comme al-Šaʿbī (m. entre 103/721 et 110/728) [71]. Quelques décennies plus tard, pourtant, al-Ḫaṣṣāf s'éleva contre une telle pratique, arguant que même un musulman ne devait pas aller spécialement à la mosquée pour prêter serment [72]. Selon les mālikites, les chrétiens devaient en certains cas prêter serment à l'église, tout comme les musulmans devaient le faire à la mosquée [73]. Le plus important, soulignait Ibn al-Qāṣṣ, était que le plaideur prête serment en présence de membres de son groupe confessionnel : la pression sociale ainsi exercée sur lui devait le dissuader de se parjurer [74].

Les *ḏimmī*-s qui venaient trouver le cadi semblaient connaître la procédure et s'y soumettre. Un rare cas de contestation est néanmoins évoqué par al-Ḫaṭīb : au début du IIIe/IXe siècle à Baṣra, un juif impliqué dans un procès contre un musulman refusa que ce dernier jure « par Celui qui est le seul Dieu (*wa-llaḏī lā ilāha illā huwa*) » proposée par ʿĪsā b. Abān : s'il était vrai, comme le professait ce cadi, que le Coran était créé, cette formule coranique ne convenait pas car il fallait jurer par le Créateur et non par le créé ; pris de cours, le cadi dut ajourner la séance [75].

Au-delà du traitement particulier de leurs serments, les *ḏimmī*-s ne comparaissaient pas, en droit, sur un pied d'égalité avec les musulmans [76]. Leur venue à l'audience, qui se déroulait la plupart du temps dans la grande mosquée, pouvait être considérée avec une certaine réticence. En Égypte, à la fin de l'époque umayyade, le cadi Ḫayr b. Nuʿaym sortait à la porte de la mosquée pour trancher les litiges des chrétiens [77] ; d'autres n'acceptèrent longtemps de recevoir

69. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 183 ; voir également al-Saraḫsī, *al-Mabsūṭ*, XVI, p. 119. L'opinion des šāfiʿites était comparable (al-Šāfiʿī, *Kitāb al-umm*, VI, p. 259 ; VII, p. 35 ; Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 76). Les mālikites considéraient plutôt que les *ḏimmī*-s devaient simplement jurer « par Allāh ». Saḥnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, V, p. 135. Voir Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 365.
70. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, III, p. 259.
71. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 416.
72. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 184.
73. Saḥnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, V, p. 134-135.
74. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 76.
75. Al-Ḫaṭīb, *Ta'rīḫ Baġdād*, XI, p. 160 ; Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam*, VI, p. 310. Cette anecdote fut peut-être mise en circulation par des adversaires du pouvoir, désireux de démontrer l'absurdité de ce dogme théologique.
76. Cf. Morabia, *Le Ǧihād*, p. 283.
77. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 351.

les chrétiens qu'à leur domicile et ce ne fut qu'à la fin du IIe siècle qu'un cadi venu d'Iraq, Muḥammad b. Masrūq, introduisit l'usage de les accueillir normalement dans la mosquée [78]. Un serviteur chrétien du calife al-Muʿtaḍid vint un jour trouver le mālikite Ismāʿīl b. Isḥāq au tribunal et, devant les protestations de ses témoins instrumentaires – qui lui reprochaient d'avoir salué l'homme avec égards –, le cadi dut justifier sa présence par un verset coranique [79]. Si les *fuqahāʾ* considéraient de façon unanime qu'un cadi avait l'obligation de trancher tout litige opposant un musulman et un non-musulman [80], il n'en allait pas de même lorsque deux *ḏimmī*-s d'une même religion se présentaient à lui. Selon Abū Yūsuf, le cadi devait traiter leur affaire. Mais pour la plupart des autres juristes (y compris Abū Ḥanīfa), cette obligation tombait lorsqu'un des plaideurs ne désirait pas soumettre l'affaire au cadi [81]. Al-Šāfiʿī préférait que le cadi s'abstienne de juger des *ḏimmī*-s si aucun musulman n'était impliqué dans leur conflit : il pouvait alors renvoyer le procès devant un juge de leur communauté [82]. Le šāfiʿite Ibn al-Qāṣṣ préconisait également que le cadi s'abstienne de juger si l'un des deux plaideurs *ḏimmī*-s ne souhaitait pas se plier à son jugement [83]. Comme à la ville, les *ḏimmī*-s ne disposaient pas à l'audience des mêmes droits que les musulmans. Leur capacité juridique était limitée à l'égard des musulmans : ils ne pouvaient ni témoigner contre eux (à moins de se convertir à l'islam) [84], ni agir en tant qu'exécuteur testamentaire (*waṣī*) de l'un d'entre eux [85]. De surcroît, l'égalité de principe entre plaideurs ne leur était pas toujours reconnue : au IVe/Xe siècle, le šāfiʿite Ibn al-Qāṣṣ considérait que cette règle ne s'appliquait pas aux *ḏimmī*-s confrontés à des musulmans et rapportait que ʿAlī b. Abī Ṭālib avait refusé de s'asseoir à égalité avec un adversaire juif devant le cadi Šurayḥ [86].

L'égalité n'allait pas de soi, non plus, lorsqu'un procès impliquait des hommes de pouvoir ou leurs proches. L'audience, qui se tenait le plus souvent à la mosquée, était ouverte au public et la foule des plaideurs ou des curieux s'y massait [87]. Rendue aux yeux de tous, la justice offrait un spectacle tragique ou comique [88], selon le cas, mais presque toujours déterminant

78. *Ibid.*, p. 390.
79. Al-Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, III, p. 174 ; al-Ḫaṭīb, *Taʾrīḫ Baġdād*, VI, p. 287.
80. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 350.
81. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 37-38.
82. Al-Šāfiʿī, *Kitāb al-umm*, VII, p. 42, 44. Cf. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 120.
83. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 37. Sur la compétence du cadi dans les procès entre non-musulmans, voir Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 351 *sq.*
84. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 720, 724. Au début du IVe/Xe siècle, cette règle était officiellement rappelée par le calife dans ses diplômes d'investiture aux cadis (Qudāma b. Ǧaʿfar, *Kitāb al-ḫarāǧ*, p. 42). Voir Schacht, *Introduction au droit musulman*, p. 161 ; Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 361.
85. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 481.
86. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 46 ; voir également Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 200 ; Abū Hilāl, *Kitāb mā ḥtakama*, fol. 18r. Voir également les sources postérieures citées par Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, p. 361.
87. Voir Tillier, « Un espace judiciaire entre public et privé », p. 511-512.
88. Voir par exemple al-Ḫaṭīb, *Taʾrīḫ Baġdād*, XI, p. 197-198, où un vénérable dignitaire abbasside est contraint par le calife al-Rašīd à se rendre pieds nus à l'audience de ʿUmar b. Ḥabīb, cadi d'al-Ruṣāfa. Un tapis de feutre fut néanmoins déployé de la porte de son palais à celle de la mosquée.

pour les justiciables qui y jouaient non seulement leurs biens et leurs droits, mais aussi leur honneur et leur réputation. Pour un individu de haut rang, comparaître à l'audience obligeait déjà à reconnaître son infériorité de circonstance devant le cadi et sa soumission à son verdict ; s'exhiber devant la foule à égalité avec un adversaire de statut inférieur pouvait *a fortiori* paraître dégradant, surtout lorsque ce dernier risquait de l'emporter. Ǧaʿfar b. al-Qāsim al-Hāšimī, gouverneur de Baṣra sous al-Wāṯiq [89], s'attira la colère du calife et celui-ci demanda au cadi Aḥmad b. Riyāḥ de le juger aux *maẓālim* (tribunal du redressement des torts). Le cadi ordonna à l'émir déchu de se présenter tous les jours au tribunal, afin qu'il puisse comparaître sur-le-champ lorsque plainte était portée contre lui. Un jour, après que l'audience eut été levée, Ǧaʿfar b. al-Qāsim dit au cadi : « Ô juge ! Des gens vils (*riʿāʿ al-nās*) et grossiers (*šuwāẓ min šuwāẓi-him*) viennent nous trouver, et tous n'ont pas besoin de nous [90]. Que penserait le juge (*al-ḥākim*) de nous réserver une ou deux audiences par semaine ? Nous y viendrions, ainsi que nos adversaires : nous nous exécuterions devant ceux qui réclameraient quelque chose de vrai (*ḥaqq*) et nous nous défendrions face à ceux qui prétendraient quelque chose de faux (*bāṭil*). » Devant les protestations du cadi, Ǧaʿfar b. al-Qāsim sous-entendit qu'en tant que Hāšimite, il ne méritait pas d'être mélangé au bas peuple : « c'est ainsi que j'ai été créé, que je vis et que je mourrai », conclut-il [91]. Un procès ne pouvait en principe avoir lieu en l'absence d'une des parties et les cadis pouvaient user de divers procédés pour contraindre un défendeur à répondre à leur convocation [92]. Au IIIe/IXe siècle, le droit ḥanafite prévoyait largement la possibilité qu'un plaideur envoie un *wakīl* (fondé de pouvoir) à l'audience pour le représenter [93], et nombre d'individus de haut rang évitèrent certainement grâce à cela les désagréments d'une comparution au milieu de la populace. Au siècle précédent, pourtant, certains cadis considéraient qu'un individu présent dans la localité du procès ne pouvait déléguer de représentant qu'en cas de maladie : ce fut le cas, à Baṣra, du cadi Ḫālid b. Ṭalīq [94]. Contrairement à Abū Yūsuf et al-Šaybānī, Abū Ḥanīfa considérait qu'un plaideur du district ne pouvait se faire représenter par un *wakīl* qu'avec l'autorisation de son adversaire [95].

Les individus de haut rang manifestaient parfois de fortes réticences face à la perspective de se présenter au cadi. Vers 155/772, un « Nabatéen » (*nabaṭī*) [96] en appela contre Zaynab, la fille de l'ancien gouverneur de Baṣra Sulaymān b. ʿAlī, haut représentant de la famille abbasside. Le cadi Sawwār b. ʿAbd Allāh l'assigna à comparaître, mais elle refusa et Sawwār dut ordonner à l'émir al-Hayṯam b. Muʿāwiya [97] de l'amener ; comme ce dernier protestait qu'il s'agissait d'une

89. Al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, XI, p. 123.
90. C'est-à-dire que dans la foule des plaideurs, seul un petit nombre vient se plaindre de l'ancien gouverneur.
91. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 179.
92. Ziadeh, « Compelling Defendant's Appearance at Court », p. 309 *sq.*
93. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 156 *sq.*, 249, 499 *sq.*
94. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 128 (le *wakīl* est ici appelé *ǧarī*).
95. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 499.
96. « Nabatéen » était notamment la dénomination des populations autochtones s'adonnant à l'agriculture dans le Sawād irakien. Voir Pellat, *Le milieu baṣrien*, p. 22 ; Fahd, « Nabaṭ », *EI*², VII, p. 836.
97. Al-Hayṯam b. Muʿāwiya (m. 156/773) fut gouverneur de Ṭāʾif et de La Mecque en 141/758-759, puis de Baṣra en 155-156/772-773. Al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, VIII, p. 105 ; Pellat, *Le milieu baṣrien*, p. 281.

fille de gouverneur, le cadi lui écrivit : « En vertu de son haut rang (*iḏ kānat bi-hāḏa l-mawḍiʿ al-sanī*), elle doit être la première à rendre d'elle-même ce qu'elle doit [98] ! » Le statut social de l'accusée contrastait particulièrement avec celui du demandeur. À côté de l'admiration qu'ils suscitaient pour leur savoir technique, les « Nabatéens » constituaient alors une catégorie méprisée, située au bas de l'échelle sociale : non seulement ils n'étaient pas arabes, mais en plus ils (ou leurs ancêtres) s'étaient convertis sans s'allier par *walāʾ* à aucune tribu [99]. Sous le calife al-Mahdī, leur statut inférieur transparaissait encore lors de la distribution du *ʿaṭāʾ* : à Kūfa, ils percevaient une somme moindre que celle des *mawālī*, qui recevaient eux-mêmes moins d'argent que les Arabes [100]. Le cadi de Kūfa Ibn Šubruma les considérait comme des esclaves [101] et ce ne fut pas sans scandale que Nūḥ b. Darrāǧ, issu de cette catégorie, accéda plus tard à la judicature de la même ville [102]. Sawwār b. ʿAbd Allāh comprenait la gêne qu'éprouvait une femme de bonne famille à s'aligner en public avec un homme de vile condition ; il ne tenait qu'à elle, dit-il en substance, de tenir ses engagements et d'éviter ainsi d'être citée en justice.

D'autres cadis eurent maille à partir avec de hauts dignitaires qui refusaient de s'asseoir à égalité avec leurs adversaires. Ainsi ʿUmar b. Ḥabīb, cadi d'al-Rusāfa sous al-Rašīd, dut-il vertement admonester le vieux ʿAbd al-Ṣamad b. ʿAlī (m. 185/801) [103], prestigieux représentant de la dynastie, pour que celui-ci s'aligne devant lui avec son accusateur [104]. Sous al-Mahdī, le cadi Šarīk b. ʿAbd Allāh punit un arrogant *wakīl* de Muʾnisa (la fille du calife), qui prétextait de ses relations avec elle pour rabaisser son adversaire [105]. À la fin du IIIe/IXe siècle, encore, le cadi de Bagdad Yūsuf b. Yaʿqūb ordonna à son *ḥāǧib* d'asseoir de force un haut serviteur d'al-Muʿtaḍid sur la même ligne (*muwāzāt*) que son accusateur : en vertu de sa position auprès de la dynastie, l'homme prétendait s'asseoir à une place plus élevée (*irtafaʿa fī l-maǧlis*) [106]. Le plus souvent, les hauts dignitaires attaqués en justice par de simples quidams s'abstenaient tout simplement de répondre à leur convocation au tribunal. Le cadi pouvait en théorie faire amener un plaideur récalcitrant *manu militari* [107] ; en pratique, il était presque impossible d'user de la force avec de trop puissants personnages – à moins que le calife lui-même ne prenne les choses en main [108] – et certains cadis se rendirent célèbres pour les ruses qui leur permirent de faire comparaître des membres de la *ḫāṣṣa* [109].

98. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 62.
99. *Ibid.*, III, p. 167.
100. *Ibid.*, p. 158.
101. *Ibid.*, p. 123.
102. *Ibid.*, p. 182-183 ; al-Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān*, VII, p. 165 ; al-Ḫaṭīb, *Taʾrīḫ Baġdād*, XIII, p. 317.
103. Al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, IV, p. 11.
104. Al-Ḫaṭīb, *Taʾrīḫ Baġdād*, XI, p. 197-198 ; Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam*, VI, p. 162.
105. Al-Ḫaṭīb, *Taʾrīḫ Baġdād*, IX, p. 292.
106. Al-Qāḍī ʿIyāḍ, *Tartīb al-madārik*, III, p. 184 ; Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam*, VII, p. 411 ; al-Ḫaṭīb, *Taʾrīḫ Baġdād*, XIV, p. 313.
107. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 245.
108. Voir le procès intenté à Raqqa sous al-Rašīd contre ʿĪsā b. Ǧaʿfar, un dignitaire abbasside, dans Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, III, p. 287 ; Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam*, V, p. 538-539.
109. Le cadi de Bagdad Ḥafṣ b. Ġiyāṯ conseilla par exemple à un Ḫurāsānien en litige avec un puissant *wakīl* d'Umm Ǧaʿfar, la femme d'al-Rašīd, d'amener celui-ci devant le cadi pour une autre affaire, et d'en profiter pour porter plainte contre lui. Al-Ḫaṭīb, *Taʾrīḫ Baġdād*, VIII, p. 187-189 ; Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam*, VI, p. 46-48 ; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, II, p. 199-200.

Les choses se compliquaient lorsque le défendeur occupait de hautes fonctions gouvernementales, comme un émir de province. Dans les années qui suivirent la révolution abbasside, les gouverneurs étaient encore les premiers dépositaires du pouvoir judiciaire et rares furent probablement les cadis à oser convoquer leurs délégants comme simples justiciables [110]. La réforme d'al-Manṣūr (r. 132-158/754-775), qui entreprit de rattacher la judicature au califat, permit une évolution dans ce sens, mais les gouverneurs mettaient peu de grâce à se présenter à l'audience. À la crainte de devoir s'aligner avec un homme du peuple s'ajoutait l'humiliation de se voir assigner une place inférieure à celle du cadi le temps du procès. Longtemps le cadi n'avait été qu'un subordonné du gouverneur et beaucoup n'acceptaient que de mauvais gré leur nouvelle égalité statutaire. Peu avant 170/786, Šarīk b. ʿAbd Allāh convoqua le gouverneur de Kūfa, Mūsā b. ʿĪsā [111], accusé par une noble femme d'avoir détruit un mur de clôture de sa propriété. Il fallut au cadi déployer tous les moyens de pression possibles (emprisonnement des hommes de l'émir, menace de recourir au calife) pour que Mūsā daigne enfin venir à l'audience pour y être condamné. Mais à peine son jugement rendu, le cadi se leva, fit asseoir l'émir à ses côtés et le salua avec tout le respect dû à un gouverneur [112].

Il était plus délicat encore de convoquer le calife ou ses proches collaborateurs. Muḥammad b. ʿImrān, cadi de Médine, s'y essaya lorsque plainte fut portée contre Abū Ayyūb al-Mūriyānī [113], de passage à l'occasion du Pèlerinage : le haut secrétaire ne se présenta pas à l'audience ni n'envoya de *wakīl*, et s'en prit violemment au cadi quand ce dernier lui en fit le reproche [114]. Lorsque l'accusé était le calife, tous les récits ne cachent pas la difficulté de le faire asseoir à côté de son adversaire. Selon al-Ṣaymarī, Abū Yūsuf transmettait un jour des requêtes à al-Rašīd, qui donnait audience de *maẓālim* (redressement des torts), lorsqu'un paysan du Sawād osa porter plainte contre le souverain en personne, l'accusant de s'être illégalement emparé d'un jardin. Très ennuyé, le grand cadi tenta de dissuader l'homme de poursuivre sa démarche et lui conseilla d'accuser plutôt quelqu'un d'autre. Comme le quidam insistait, il dut soumettre la plainte au calife, et devant ses dénégations il fit comparaître l'homme. Ce dernier, qui n'avait pas de *bayyina* à produire, demanda à Abū Yūsuf de déférer le serment au calife : celui-ci jura de son innocence et l'homme se retira en grommelant. Le grand cadi, dit-on, se repentit ensuite de l'avoir laissé assis par terre alors qu'al-Rašīd siégeait sur un trône, ce qui avait pu influencer l'issue du procès [115]. Peut-être ce récit est-il beaucoup plus près de la réalité historique que ceux d'Abū Hilāl al-ʿAskarī : les remords attribués à Abū Yūsuf dissimulent à peine l'impossibilité de faire comparaître, à cette époque, un calife et un paysan sur un pied d'égalité.

110. Tyan (*Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 282) cite al-Kindī (*Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 356) afin de montrer que l'égalité entre plaideurs était respectée même lorsqu'un procès impliquait un homme de pouvoir – al-Kindī évoque un procès entre ʿAbd al-Malik b. Marwān al-Nuṣayrī et son neveu, vers 133/750. Néanmoins, le premier n'est alors plus gouverneur d'Égypte (il a été révoqué par les Abbassides ; voir al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, IV, p. 165), et par ailleurs il montre peu d'entrain à s'aligner sur son adversaire, reprochant son ingratitude au cadi Ḫayr b. Nuʿāym.

111. Sur ce gouverneur, voir al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ*, IV, p. 603, 620.

112. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, III, p. 171. Voir également al-Ḫaṭīb, *Ta'rīḫ Baġdād*, IX, p. 290-291 ; Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam*, V, p. 417.

113. Voir Bosworth, « al-Mūriyānī », VII, p. 628.

114. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, I, p. 184.

115. Al-Ṣaymarī, *Aḫbār Abī Ḥanīfa*, p. 105-106.

Le tribunal, révélateur des inégalités socioculturelles

L'égalité des plaideurs n'était pas qu'une question de position par rapport au cadi : ce dernier devait, en droit, afficher une attitude strictement identique avec les deux adversaires. L'insistance des juristes sur ce point suggère que, dans la réalité, il en allait souvent autrement, ce dont les sources biographiques gardent des traces. Souvent issus eux-mêmes de la frange supérieure de la société, les cadis tendaient à traiter de manière inégale les plaideurs se distinguant par leur lignage ou leur statut social. À la fin du IIe/VIIIe siècle, dans les *amṣār* irakiens, l'appartenance tribale comptait encore pour beaucoup dans les rapports sociaux, *a fortiori* lorsqu'elle se doublait de mérite religieux, et ceci pouvait orienter la perception d'un litige par un cadi. Vers 166/782-783, lors d'un conflit entre un *mawlā* de Qurayš et un autre des Anṣār, le cadi de Baṣra Ḫālid b. Ṭalīq prit parti pour ce dernier en vertu de la faveur dont les Anṣār jouissaient auprès du Prophète [116]. À la même époque, deux hommes vinrent se disputer devant le kūfiote Šarīk b. ʿAbd Allāh – l'un affirmant que l'autre était son esclave, et ce dernier clamant qu'il était libre –, et le cadi ordonna à chacun de donner un garant (*kafīl*) à l'autre en attendant que l'affaire soit examinée à l'audience. Comme l'un des deux refusait, Šarīk se mit à le houspiller et à lui reprocher son injustice, mais il se radoucit brusquement lorsque l'homme déclina sa généalogie, qui remontait au célèbre Compagnon ʿAmmār b. Yāsir [117]. Un témoin de la scène, qui devint à son tour cadi un peu plus tard, raconta : « Je vis Šarīk se ramollir, se faire tout petit, et je sus que la manœuvre (*al-saʿiyya*) avait réussi. Il dit : "Qu'Allāh prenne ʿAmmār en sa miséricorde !", puis l'informa d'une voix doucereuse que telle était la procédure [118]. » Un plaideur de plus humble condition qui eût osé élever ainsi la voix contre le cadi eût probablement encouru un châtiment discrétionnaire.

Une telle attitude ne contredisait pas totalement les règles élaborées par les *fuqahāʾ*. Si le cadi était en principe tenu de montrer un même visage à chacun, il fut en définitive reconnu que toutes les catégories sociales n'encouraient pas les mêmes sanctions. Déjà au début du IIIe/IXe siècle, l'émir Ṭāhir b. al-Ḥusayn Ḏū l-Yamīnayn recommandait à son fils ʿAbd Allāh, nommé gouverneur du Diyār Rabīʿa, d'appliquer « les peines légales (*ḥudūd*) aux criminels en fonction de leur position sociale (*ʿalā qadr manāzili-him*) [119] ». Cet avis ne fut pas entériné par les juristes, pour qui les *ḥudūd* devaient en principe être exécutés sans considération de la place du coupable dans la hiérarchie sociale (si ce n'est sa condition juridique : libre/esclave, *muḥṣan*/*ġayr muḥṣan*). En revanche, les peines discrétionnaires (*taʿzīr*) pouvaient s'adapter au groupe d'appartenance de l'individu. Au Ve/XIe siècle, le šāfiʿite al-Māwardī et le ḥanbalite Abū Yaʿlā Ibn al-Farrāʾ recommandaient tous deux d'appliquer des sanctions inversement proportionnelles au niveau social des condamnés. Pour un même « délit », un homme de haut rang (*ǧalla qadru-hu*) méritait juste que l'on se détourne de lui (*al-iʿrāḍ ʿan-hu*) ; un individu moins

116. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 132-133.
117. Voir al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, V, p. 36.
118. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, III, p. 173. Sur cette procédure, voir al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 224.
119. Ibn Ṭayfūr, *Kitāb Baġdād*, p. 28. Sur l'épître de Ṭāhir à son fils ʿAbd Allāh, voir Bosworth, « An Early Arabic Mirror for Princes », p. 26 *sq.*

considérable devait être admonesté ou humilié verbalement – sans toutefois être insulté – ; les gens du peuple devaient, quant à eux, être jetés en prison pour des durées dépendant à la fois de leurs rangs dans la société (*rutab*) et de la nature de leurs fautes [120]. Égalité devant le cadi n'impliquait pas toujours égalité devant les peines : lorsqu'un châtiment n'était pas explicitement prévu par la Loi, des critères sociaux reprenaient l'ascendant sur l'égalité théorique des musulmans [121]. Les catégories légales se surimposaient aux catégories sociales, mais ne les remplaçaient pas.

L'appartenance sociale n'influait pas seulement sur les peines, mais sur toute la mécanique du procès. Il est bien connu aujourd'hui que le niveau socioculturel d'un individu peut influencer sa condamnation : un pauvre peu éduqué se défend moins bien qu'un riche diplômé. Sans le formuler de cette façon, les sources islamiques font à peu près le même constat. Deux marqueurs sociaux transparaissent particulièrement, qui pouvaient orienter l'issue d'un procès : la langue et la culture juridique.

Peu d'indices permettent de déterminer le registre de langue employé au tribunal. Comme la plupart du temps dans les sources classiques, les biographies de cadis restituent des dialogues en *ʿarabiyya fuṣḥā*, et non dans le registre dialectal du quotidien. Au-delà des reconstitutions inhérentes à ce genre historiographique, peut-être attendait-on que la langue employée devant le cadi soit l'arabe littéraire. Cela expliquerait les difficultés que certains plaideurs semblaient éprouver à s'exprimer et les quiproquos que cela pouvait engendrer. Vers 160/776, une femme vint trouver ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī à Baṣra et lui dit : « Qu'Allāh prodigue ses bienfaits au cadi ! Mon mari ne s'accouple pas à moi devant toi (*lā yuǧāmiʿunī ʿinda-k*) : puis-je lui demander une caution ? » Elle fut immédiatement rabrouée par le héraut (*munādī*), qui lui interdit de se montrer insolente devant le cadi. Mais ce dernier l'interrompit car il avait compris la signification réelle de ces paroles : la femme voulait dire que son mari ne pouvait pas « se joindre à elle » et venir au tribunal, et une caution (*kafīl*) pouvait en ce cas être exigée de lui [122]. Divers récits témoignent des difficultés que certains plaideurs éprouvaient à manier la langue littéraire [123], tandis que d'autres plus cultivés pouvaient s'adonner à des joutes verbales en prose rimée (*saǧʿ*) avec le cadi [124]. Certains juristes ḥanafites reconnaissaient que tous les justiciables ne montraient pas une même aisance devant le cadi : d'aucuns pouvaient être troublés au point d'en perdre la parole [125]. Pour y remédier, al-Ḫaṣṣāf autorisait un plaideur à présenter sa plainte

120. Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, p. 293 (trad. Fagnan, p. 505) ; Abū Yaʿlā Ibn al-Farrāʾ, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, p. 279. Cf. Schneider, « Imprisonment in Pre-classical and Classical Islamic Law », p. 163-164.

121. Chez les juristes mālikites, la sanction d'une épouse désobéissante dépendait également de son niveau social. Voir Marìn, « Disciplining Wives », p. 34-35.

122. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 108. Voir al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 216.

123. Voir par exemple Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, III, p. 187, où un plaideur se fait expliquer le sens de *naḏl* (abject).

124. Al-Ḫaṭīb, *Taʾrīḫ Baġdād*, VIII, p. 31. Voir également al-Ṣaymarī, *Aḫbār Abī Ḥanīfa*, p. 112, où Zufar b. al-Huḏayl (un des principaux disciples d'Abū Ḥanīfa) se fait remarquer pour son éloquence à l'audience du cadi al-Ḥaǧǧāǧ b. Arṭāt.

125. Al-Ǧaṣṣāṣ, dans al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 123.

par écrit, sur un placet (*qiṣṣa*). Néanmoins cette procédure fit l'objet de débats : si al-Ḫaṣṣāf n'y voyait rien qui « puisse renforcer l'intimité (*iḫtiṣāṣ*) [du cadi] avec un plaideur au détriment de l'autre [126] », al-Ǧaṣṣāṣ rapporte que le cadi Šurayḥ n'acceptait pas une telle pratique. Lire une requête écrite pouvait en effet être comparé à un échange secret (*musārra*) entre le cadi et une seule des parties [127] : une fois encore, le cadi devait choisir entre l'application d'une égalité stricte et la compensation des inégalités socioculturelles. Par ailleurs la présentation d'un placet ne remédiait qu'imparfaitement aux difficultés qu'un plaideur éprouvait à s'exprimer oralement. S'il ne maniait pas l'écrit avec dextérité, il risquait de reconnaître ses propres obligations sans même s'en apercevoir [128] ; comme le fit plus tard remarquer Ibn Māza (m. 536/1141), le rédacteur de la *qiṣṣa* pouvait d'ailleurs être une tierce personne susceptible de déformer les déclarations du plaideur [129]. En incitant les plaideurs à s'exprimer dans un registre de langue élevé – ne serait-ce que pour les termes juridiques relatifs aux procédures –, le tribunal était un puissant révélateur des contrastes sociaux.

Les plaideurs ne maîtrisant pas l'arabe se trouvaient dans une situation plus délicate encore. Le juriste šāfiʿite Ibn al-Qāṣṣ (m. 335/946), qui étudia à Bagdad mais vécut longtemps au Ṭabaristān et mourut à Ṭarsūs [130], se montre plus que ses prédécesseurs sensible à ce point. Parmi les qualités essentielles du cadi, celui-ci doit être capable de « reconnaître une langue lorsqu'il l'entend (*yaʿrifu l-luġa iḏā samiʿa*) [131] » ; son greffier (*kātib*) doit également « connaître les langues des plaideurs (*luġāt al-ḫuṣūm*) et savoir méticuleusement transposer une langue étrangère en arabe » [132]. La venue de locuteurs dont le cadi ignorait la langue devait être courante, si l'on en juge par les paragraphes que les juristes ont consacrés à l'interprète judiciaire (*turǧumān* ou *mutarǧim*). Selon Ibn Māza, les étrangers dont le cadi ignorait la langue pouvaient présenter leur affaire par écrit, sur une *qiṣṣa* (rédigée par un tiers, peut-être un professionnel) [133], mais cette solution ne pouvait s'étendre aux débats oraux consécutifs. Pendant longtemps, il semble qu'aucun interprète professionnel ne fut attaché aux cadis, peut-être en raison du nombre trop élevé de langues potentiellement parlées par les plaideurs [134]. En cas de

126. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 123.
127. Al-Ǧaṣṣāṣ, dans al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 123. Cf. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Māza, *Šarḥ adab al-qāḍī*, p. 99. Sur l'usage des *qiṣaṣ* au tribunal, voir Masud, « The Award of *Matāʿ* in the Early Muslim Courts », p. 366.
128. Al-Ǧaṣṣāṣ, dans al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 124.
129. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Māza, *Šarḥ Adab al-qāḍī*, p. 100.
130. Voir al-Šīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ*, p. 203 ; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, I, p. 68 ; al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfiʿiyya l-kubrā*, III, p. 59 ; Ibn Qāḍī Šuhba, *Ṭabaqāt al-šāfiʿiyya*, I, p. 106-107 ; al-Ḏahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, XV, p. 371-372.
131. Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 23.
132. *Ibid.*, p. 30. Si le cadi connaissait la langue des plaideurs, il n'avait nul besoin d'interprète ; mais le greffier restait probablement tenu de rédiger les documents en arabe. Cf. al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, I, p. 695.
133. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Māza, *Šarḥ adab al-qāḍī*, p. 99. Masud (« The Award of *Matāʿ* in the Early Muslim Courts », p. 366) propose d'identifier un tel professionnel de la rédaction de *qiṣṣa*-s pour les plaideurs avec la fonction de *qāṣṣ*.
134. S'appuyant surtout sur des sources plus tardives (al-Ġazālī, Ibn Farḥūn), Tyan déduit que l'interprète était un fonctionnaire permanent auprès du cadi. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire*, p. 258. Nous n'avons néanmoins trouvé aucune preuve que c'était le cas en Orient aux quatre premiers siècles de l'hégire.

nécessité, le cadi devait s'enquérir d'un interprète adéquat, dont la fiabilité parfois incertaine pouvait porter préjudice au plaignant. Wakīʿ relate que le célèbre cadi kūfiote Ibn Abī Laylā reçut un jour une esclave-mère (*umm walad*), visiblement veuve, originaire du Sind. Comme elle ne comprenait pas l'arabe, le cadi pria un plaideur qui connaissait sa langue [135] de traduire ses paroles ; l'homme conseilla plutôt son frère, qui la parlait mieux que lui. Ibn Abī Laylā voulait signifier à l'esclave que l'argent de ses enfants orphelins ne pouvait être laissé aux mains d'une femme et qu'il devait être confié à un homme digne de confiance. Mais loin de respecter le savant discours du cadi, le traducteur improvisa : « Le cadi te dit : "Pardieu, si tu ne te donnes pas à moi, je vais t'en faire voir de toutes les couleurs !" », provoquant les cris de la femme terrorisée. Interloqué, le cadi demanda ce qu'avait la femme et l'homme affirma : « Elle vient d'un pays où l'on vénère le pouvoir et elle exalte tes ordres [136] ! » Il est possible que cette anecdote entende surtout critiquer les méthodes d'Ibn Abī Laylā : comme son contemporain Abū Ḥanīfa, il considérait qu'un interprète unique était suffisant – à condition bien sûr qu'il soit musulman, libre et fiable (*ṯiqa*). La mésaventure du cadi illustrait le danger que représentait un traducteur unique, et cette pratique fut rapidement contestée. Pour Abū Ḥanīfa, la traduction avait le statut d'une « information » (*iḫbār*) établissant la vérité (*ḥaqīqat al-amr*) même si un seul individu la rapportait – tout comme il suffisait qu'un seul homme affirme avoir vu le croissant de lune pour que prît fin le jeûne : l'interprète était un « remplaçant sûr » (*muǧzi' wāṯiq*) dont on pouvait se contenter. Aux yeux d'al-Šaybānī (m. 189/805) en revanche, la traduction avait le statut d'un « témoignage » (*šahāda*) de paroles prononcées : deux hommes honorables (*ʿadl*) devaient donc traduire ensemble les échanges entre le cadi et les plaideurs [137]. Un demi-siècle plus tard, le ḥanafite al-Ḫaṣṣāf permettait encore qu'un seul individu serve d'interprète, mais préférait toutefois que deux traducteurs officient simultanément [138]. Les mālikites et les šāfiʿites considéraient aussi qu'une traduction devait être effectuée par deux témoins (ou un homme et deux femmes honorables) pour être recevable [139] – mais al-Māwardī acceptait qu'un seul individu (et même un esclave) traduise les paroles du cadi au plaideur, car dans ce sens la traduction n'avait que valeur d'information (*ḫabar*) et non de témoignage [140]. Ces débats entre juristes reflétaient la difficulté de traiter de manière fiable et équitable les affaires de tous : quiconque ne maîtrisait pas la langue arabe – ce qui était le cas de nombreux esclaves fraîchement capturés – dépendait *de facto*, devant le cadi, d'interprètes dont le manque de crédibilité pouvait s'avérer préjudiciable.

Les procédures judiciaires furent élaborées par les *fuqahā'* et une bonne culture juridique était utile pour obtenir d'un procès le résultat escompté. À l'inverse, la méconnaissance de

135. Le texte le nomme « ʿAwāna » : il s'agit peut-être de ʿAwāna b. al-Ḥakam (m. 147/764), célèbre historien kūfiote. Voir al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, V, p. 93.
136. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, III, p. 135.
137. Abū l-Muhallab, *Adab al-qāḍī*, p. 27-28. Voir également al-Ǧaṣṣāṣ, dans al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 328 ; Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 30-31.
138. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 328. Il en va de même pour le ḥanafite maghrébin Abū l-Muhallab, *Adab al-qāḍī*, p. 27.
139. Al-Šāfiʿī, *Kitāb al-umm*, VI, p. 204 ; Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 30 ; al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, I, p. 695-696.
140. Al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, II, p. 700.

règles élémentaires pouvait être fatale aux plaideurs. Nicolas Michel a montré qu'à l'époque ottomane, les paysans égyptiens étaient si ignorants des procédures que, lorsqu'ils recouraient aux tribunaux, ils se présentaient souvent sans l'ombre d'une preuve légale[141]. Diverses anecdotes montrent que, dans l'Iraq abbasside également, certains plaideurs perdaient leurs procès faute de maîtriser les procédures de base. Ainsi raconte-t-on qu'un marchand (*tāǧir*) vint se plaindre à Abū Yūsuf de ce que son adversaire ne lui avait pas remis les trois cents mesures d'orge qu'il lui devait – il s'agissait visiblement des suites d'un premier procès, lors duquel l'homme avait été condamné à lui verser une telle somme en nature. Le défendeur se récria qu'il lui avait donné tout ce qui était en sa possession et le cadi voulut le faire jurer que cela était vrai. Le serment lui fut déféré trois fois de suite, mais l'homme refusa de jurer et Abū Yūsuf le condamna à verser les trois cents mesures. Le défendeur changea alors d'avis et voulut prêter serment. Mais il était trop tard : le jugement (*ḥukm*) avait été rendu. Un compagnon du cadi lui dit alors : « Si au moins tu lui avais dit : "Je vais te déférer trois fois de suite ces paroles (*i. e.* la formule de serment) et si tu refuses [de jurer], je te condamnerai[142] !" » La doctrine ḥanafite postérieure préconisa explicitement que le cadi explique la procédure au moment de faire jurer un défendeur[143]. Al-Ǧaṣṣāṣ expliqua que le plaideur pouvait ignorer les divergences (*iḫtilāf*) entre écoles sur le serment et ses modalités[144]. Pour les mālikites et les šāfiʿites, en effet, le cadi devait immédiatement déférer le serment au demandeur si le défendeur refusait de jurer[145]. « Tout le monde ne sait pas que si le défendeur refuse de jurer, le serment est déféré au demandeur », lit-on dans la *Mudawwana* de Saḥnūn[146]. Les šāfiʿites recommandaient également que le cadi informe le défendeur de la procédure et des conséquences de son refus de jurer[147]. Dans l'anecdote ci-dessus, peut-être le plaideur était-il habitué à la procédure développée par les mālikites et les šāfiʿites, et s'attendait-il à ce que le cadi défère le serment à au demandeur. La divergence des *maḏhab*-s sur cette étape de la procédure favorisait les plaignants les mieux formés en *fiqh*, et les moins cultivés risquaient de perdre leurs procès même s'ils étaient sûrs de leur bon droit.

Une catégorie de plaideurs, en particulier, a laissé l'image d'ignorants incapables de comprendre la pratique judiciaire des cadis : les bédouins (*aʿrāb*). Divers récits, remontant pour la plupart à la seconde moitié du IIe/VIIIe siècle, déclinent sur un canevas souvent identique que ceux-ci ne connaissaient rien aux règles élémentaires du *fiqh* et contestaient les jugements rendus à leur encontre. De nombreux bédouins venaient vendre leur bétail sur le célèbre *mirbad* de Baṣra[148] et il n'était pas rare que leurs affaires commerciales ou matrimoniales les conduisent au tribunal. Condamnés par Sawwār b. ʿAbd Allāh (m. 156/773 ou 157/774), plusieurs

141. Michel, « Les paysans et leur juge dans la campagne d'Esna », p. 144.
142. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, III, p. 259.
143. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 210 ; Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 95.
144. Al-Ǧaṣṣāṣ, dans al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 211.
145. Saḥnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, V, p. 137 ; Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, p. 94 ; al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, II, p. 355-356. Voir Brunschvig, *Études d'islamologie*, II, p. 210-211.
146. Saḥnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, V, p. 137.
147. Al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, II, p. 356.
148. Pellat, *Le milieu baṣrien*, p. 11.

exprimèrent publiquement leur colère. Un « bédouin[149] » des Banū l-ʿAnbar le menaça après qu'il eût attribué des parts égales d'héritage à ses frères : il ne comprenait pas que les fils d'une concubine perçoivent autant que lui, fils de l'épouse légitime[150]. Un autre fustigea le cadi pour lui avoir imposé le versement d'une pension d'entretien (*nafaqa*) à sa femme, devoir du mari unanimement reconnu par les juristes musulmans[151]. Comme l'épouse appartenait aux Banū l-ʿAnbar – un des clans dominants de la ville, auquel le cadi lui-même appartenait –, peut-être était-elle déjà fortunée et le bédouin croyait-il pouvoir être dispensé de cette obligation[152]. Un troisième, furieux d'avoir été condamné, revint un jour à l'audience réciter ces vers à la face du cadi :

> « Je fis un rêve et je l'interprétai – car j'excelle dans l'art d'interpréter les songes :
> Je me vis dans la nuit, écrasant un lézard : ce n'était autre que Sawwār[153] ! »

Puis il se jeta sur lui pour l'étrangler. Le bédouin fut arrêté et présenté au gouverneur de Baṣra, qui voulut le châtier, mais le cadi intercéda en sa faveur et le fit libérer[154]. Une bédouine qui ne comprenait pas pourquoi Muʿāḏ b. Muʿāḏ (m. 196 ou 197/811 ou 812) avait emprisonné son fils se présenta un jour devant lui et l'abreuva d'injures : « Tu restes assis à bailler comme un âne ou un mangeur de *ḥays*[155] ! Sa graisse a scellé ton cœur tandis que tu meurs de soif ! Tu ne sais rien (*tafqah*), pardieu, ni ne comprends rien[156] ! » Šarīk b. ʿAbd Allāh (m. entre 175/791 et 179/795), à Kūfa, dut également entendre des vers désobligeants de la part d'un bédouin mécontent de lui[157].

Le bédouin au tribunal apparaissait comme un être fruste, incapable de tirer habilement parti d'un procès ; la violence verbale ou physique reprenait alors le pas sur la résolution pacifique des conflits et pouvait aussi s'exercer sur un adversaire. Un bédouin intenta un jour un procès contre un quidam devant ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan al-ʿAnbarī (m. 168/784-785). Comme le défendeur niait la véracité de l'accusation, le bédouin lui fit prêter serment : l'homme s'exécuta et, furieux, le bédouin se jeta sur lui et le frappa. Dans un premier temps au moins, le cadi souligna le comique de la situation. Il releva les pans de sa robe et récita, non sans ironie : « Je vis Zuhayr sous la poitrine de Ḫālid… »[158]. Dans cette ode célèbre, le poète antéislamique Warqāʾ b. Zuhayr racontait comment, alors que son père venait d'être tué par Ḫālid b. Ǧaʿfar al-ʿĀmirī, il s'était jeté sur l'assassin pour tenter de le tuer à son tour[159].

149. Selon Wakīʿ, il s'appelait ʿIyāḍ b. Hamīm b. ʿIyāḍ b. Saʿd ; Ibn Qutayba et, à sa suite, Ibn ʿAbd Rabbih, le qualifient de « bédouin » (*aʿrābī*).
150. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 77-78 ; Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-aḫbār*, II, p. 61 ; Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, II, p. 546.
151. Milliot et Blanc, *Introduction à l'étude du droit musulman*, p. 326 *sq.*
152. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 79.
153. « Je me vis, de nuit, rossant un chien : ce n'était autre que Sawwār », dans Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, III, p. 32 ; « étranglant un lézard » dans al-Balāḏurī, *Ansāb al-ašrāf*, III, p. 258.
154. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 80. Cf. al-Balāḏurī, *Ansāb al-ašrāf*, III, p. 258.
155. « Mets fait de dattes mêlées et pétries avec du beurre, du lait caillé et un peu de farine ». Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, I, p. 536.
156. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 148.
157. *Ibid.*, III, p. 168.
158. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, II, p. 110.
159. Al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aġānī*, X, p. 8 *sq.* Voir al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, VIII, p. 114.

La fixation judiciaire des groupes sociaux

Le tribunal du cadi n'était pas seulement un révélateur – parmi d'autres – des inégalités sociales : il contribuait lui-même à la fixation et à la définition de groupes hiérarchisés. Aux premiers siècles de l'Islam, le statut d'un individu dépendait étroitement de sa généalogie. Les fréquentes tentatives pour modifier son *nasab* et se prétendre fils d'un personnage de haut rang étaient particulièrement mal perçues : la plus célèbre fut celle de Ziyād b. Abī-hi (m. 53/673), gouverneur de Baṣra pour Muʿāwiya, qui fut officiellement reconnu comme le fils d'Abū Sufyān en 44/665. Comme sa mère était une prostituée notoire, cette reconnaissance tardive impliquait qu'Abū Sufyān avait entretenu avec elle des relations illicites au regard de l'islam. Le respect de l'ordre moral et la clarté des liens généalogiques exigeaient de mettre fin aux sempiternelles revendications de filiation ou de paternité : la maxime « l'enfant appartient au lit [où il est né] (*al-walad li-l-firāš*) » (impliquant que l'enfant était légalement celui du conjoint officiel de sa mère, et rejetant toute reconnaissance de paternité naturelle) prit la forme d'un *ḥadīṯ* dès le milieu de l'époque umayyade ; un autre dit du Prophète établit que « quiconque dans l'Islam se prétend sciemment fils d'un homme qui n'est pas son père se verra interdire l'entrée au Paradis » [160].

Si la revendication d'un *nasab* contraire aux apparences légales fut qualifiée de *diʿwa* – terme connoté négativement, impliquant une condamnation morale [161] –, le *fiqh* admit la possibilité de faire judiciairement reconnaître des liens de filiation (*istilḥāq*) [162]. Les juristes passent en général sous silence la raison pour laquelle un individu n'aurait pas été reconnu par son père et devrait, à l'âge adulte, revendiquer ses liens de filiation par voie judiciaire. Le cas d'enfants naturels est certainement envisageable, mais l'exposer reviendrait à admettre l'existence de pratiques légalement interdites : en théorie, prétendre à une généalogie contraire à la Loi était impossible. Plusieurs cas peuvent néanmoins être envisagés, où un tel procès n'impliquait pas que les parents se soient adonnés à la fornication. Ainsi le précepte « *al-walad li-l-firāš* » ne s'appliquait-il pas uniformément : il tombait lorsque le maître d'une esclave niait que l'enfant de celle-ci fût aussi le sien – ce qui pouvait se produire quand l'esclave avait changé de maître avant la naissance de l'enfant sans que le délai de continence (*ʿidda*) soit respecté [163] –, ou lorsque les époux divorçaient selon la procédure du *liʿān* [164]. L'enfant était alors rattaché à sa mère seule [165]. Des enfants trouvés pouvaient aussi, parvenus à la majorité, revendiquer une généalogie dont jusque-là ils ne bénéficiaient pas.

160. Rubin, « "Al-walad li-l-firāsh" », p. 15, 17, 23.
161. Landau-Tasseron, « Adoption, Aknowledgement of Paternity », p. 183-184.
162. Voir Milliot et Blanc, *Introduction à l'étude du droit musulman*, p. 413-414 ; Sujimon, « The Treatment of the Foundling (*al-laqīṭ*) According to the Ḥanafīs », p. 372-373.
163. En pratique, la « retraite légale » d'une femme esclave était loin d'être toujours respectée par son nouveau maître. Voir Rāġib, *Actes de vente d'esclaves*, 2, p. 82.
164. Sur cette procédure, voir Schacht, « Liʿān », V, p. 730.
165. Rubin, « "Al-walad li-l-firāsh" », p. 10.

En pratique, un individu pouvait intenter un procès à un autre afin de faire reconnaître leurs liens familiaux par jugement. Pour les ḥanafites, la plainte était recevable lorsque le demandeur (*al-muddaʿī*) se prétendait fils du défendeur (*al-muddaʿā ʿalay-hi*), lui-même présent à l'audience. La filiation pouvait être établie par les preuves légales ordinaires (aveu de l'accusé, *bayyina* produite par le demandeur, refus de jurer par le défendeur), et le cadi rendait alors un jugement par lequel le demandeur était officiellement considéré comme le fils du défendeur [166]. Un quidam pouvait également revendiquer le rapport de *walāʾ* qui le liait à un autre et prouver qu'il était son affranchi [167]. Le parent dont on se prétendait issu pouvait néanmoins être décédé, et la procédure judiciaire imposait qu'un défendeur soit présent au procès : la plainte contre un mort n'était pas recevable [168]. La seule solution consistait à assigner en justice un prétendu collatéral et à prouver l'existence d'un lien généalogique commun. Peut-être parce qu'il apparaissait moralement blâmable et socialement dangereux de prétendre à un *nasab* autre que le sien sans que les prétendus parents puissent se défendre ou se justifier, les juristes ḥanafites refusèrent tout procès contre un collatéral visant le seul établissement d'une généalogie [169]. La revendication du demandeur devait impérativement porter non sur son *nasab*, mais sur un droit découlant de ce *nasab* et devant être prouvé au préalable, tel une part d'héritage ou une pension (*nafaqa*) [170]. Revendiquer un profit matériel apparaissait légitime ; prétendre ouvertement au capital symbolique conféré par l'appartenance à un groupe lignager était beaucoup plus délicat. Signe que l'enjeu était élevé et que le tribunal apparaissait comme un moyen possible de promotion sociale, par assimilation à un groupe jusqu'alors étranger : c'était là, à n'en pas douter, le moyen le plus fiable de contraindre l'opinion publique à accepter la nouvelle appartenance généalogique d'un individu [171].

Plusieurs exemples de procès visant à établir un *nasab* prestigieux nous sont parvenus pour l'époque abbasside. À Médine, vers 145/762 ou 146/763, le cadi Muḥammad b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Zuhrī traita plusieurs affaires de ce type : la famille des Āl al-Ḥāriṯ prouva devant lui qu'elle appartenait à la tribu de Laḫm grâce au certificat délivré par un cadi de Syrie [172], et un autre groupe établit son appartenance à un lignage par le biais de témoignages [173]. Une affaire touchant à la généalogie de la Garde (*ḥaras*) de Fusṭāṭ, à l'époque du cadi al-ʿUmarī (en poste de 185/801 à 194/810), retient particulièrement l'attention d'al-Kindī :

> Muḥammad b. Yūsuf nous rapporta d'après Aḥmad b. Dāʾūd, d'après Muḥammad b. Abī l-Muġīra, d'après Ibn Wazīr :

166. Abū l-Muhallab, *Adab al-qāḍī*, p. 74 ; al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 531.
167. Abū l-Muhallab, *Adab al-qāḍī*, p. 74.
168. Al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 535.
169. Abū l-Muhallab, *Adab al-qāḍī*, p. 73, 76, 77 ; al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 531 ; al-Ǧaṣṣāṣ, dans al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 530. Al-Ǧaṣṣāṣ justifie ce principe en disant que la plainte touche en réalité une personne absente et que le cadi ne peut rendre de jugement à son encontre.
170. Abū l-Muhallab, *Adab al-qāḍī*, p. 77 ; al-Ḫaṣṣāf, *Adab al-qāḍī*, p. 532.
171. Cf. Bonte *et al.*, *Al-Ansâb*, p. 113.
172. Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-munammaq fī aḫbār Qurayš*, p. 260-261 ; Voir Szombathy, « Genealogy in Medieval Muslim Societies », p. 8.
173. Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, I, p. 214. Sur le cadi al-Zuhrī, voir aussi Ḫalīfa b. Ḫayyāṭ, *Taʾrīḫ*, p. 276, 278.

Abū Raḥb al-Ḫawlānī al-ʿAlāʾ b. ʿĀṣim, Hišām b. Ḥudayǧ et Abū l-Dahmaǧ Riyāḥ b. Ḍawāba al-Kindī cherchaient noise aux membres de la Garde (*ahl al-ḥaras*) et désiraient leur nuire. Les membres de la Garde vinrent donc trouver Zakariyyāʾ b. Yaḥyā, le greffier d'al-ʿUmarī, qui était des leurs. « Combien de temps encore continuera-t-on à s'en prendre à nous et à dénigrer notre généalogie (*ansāb*) ? », lui dirent-ils. Zakariyyāʾ b. Yaḥyā leur conseilla de proposer à al-ʿUmarī une somme d'argent pour qu'il enregistre un document (*siǧill*) établissant (*bi-iṯbāt*) leur généalogie. Ils lui offrirent 6000 dinars et il fit de Sābiq b. ʿĪsā, Kubayš b. Salama et Lūṭ b. ʿUmar leurs mandataires. Mais lorsqu'al-ʿUmarī eut perçu l'argent, il n'osa pas enregistrer [de jugement] en leur faveur et dit : « Portez l'affaire devant al-Rašīd ! » ʿAbd al-Raḥmān b. Ziyād al-Ḥarasī (*i. e.* le garde) et Abū Kināna s'en furent en Iraq et dépensèrent là-bas beaucoup d'argent. Ils prétendirent qu'al-Mufaḍḍal b. Faḍāla[174] avait rendu un jugement en leur faveur et établi leur généalogie : ils étaient les descendants de Ḥawtaka b. Aslam b. al-Ḥāf b. Quḍāʿa.

Muḥammad b. Yūsuf nous rapporta d'après ʿAlī b. Qudayd :

J'ai entendu Abū Ṭāhir Aḥmad b. ʿAmr b. al-Sarḥ dire plus d'une fois : « ʿAbd al-Karīm al-Qarāṭīsī (*i. e.* le papetier), qui savait falsifier les écritures, avoua devant moi qu'il avait contrefait un document – prétendument émis par al-Mufaḍḍal – établissant que la généalogie des membres de la Garde remontait à Ḥawtaka. Il avoua avoir reçu mille dinars des gardes Abū Kināna et Abū Ḥakīm pour prix de son travail, et que mille autres dinars furent versés au gardien des archives d'al-Mufaḍḍal (*mutawallī dīwān al-Mufaḍḍal*) pour qu'il y introduise [le document]. »

Muḥammad b. Yūsuf nous rapporta d'après Aḥmad b. Dāʾūd, d'après Ibn Abī l-Muġīra, d'après Ibn Wazīr :

ʿAbd al-Raḥmān b. Ziyād revint avec une lettre d'al-Amīn adressée à al-ʿUmarī, dans laquelle il ordonnait d'enregistrer son jugement en leur faveur. Al-ʿUmarī les invita à produire devant lui la preuve testimoniale (*bayyina*) de leur généalogie. Ils amenèrent des gens du Ḥawf oriental et d'al-Šarqiyya[175], présentèrent un groupe venu des steppes de Syrie, et tous témoignèrent de leur arabité. Al-ʿUmarī enregistra son jugement en leur faveur sans récuser aucun de leurs témoins, à l'exception de Ḥuwayy b. Ḥuwayy b. Muʿāḏ al-ʿUḏrī [...][176].

Contrairement aux membres de la *šurṭa* – de pure souche arabe en général –, ceux de la Garde semblaient traditionnellement recrutés parmi les *mawālī*[177]. Leur statut inférieur, contrastant avec un *ǧund* égyptien où prédominait encore une aristocratie arabe héréditaire[178], freinait manifestement leurs ambitions sociales. S'attribuer un *nasab* remontant à Ḥawtaka b. Aslam leur permettait de se donner une pure identité arabe et de se rattacher à un puissant clan yamanite de Fusṭāṭ[179]. Cependant, on se souvenait encore de leurs origines coptes et l'opinion publique ne suffisait pas à faire d'eux des Arabes : une sanction judiciaire pouvait

174. Cadi de Fusṭāṭ de 168/785 à 169/786 puis de 174/790 à 177/793. Voir sa biographie dans al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 385-387.
175. District du sud de l'Égypte. Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, III, p. 337.
176. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 397-398.
177. Kennedy, *The Armies of the Caliphs*, p. 13.
178. *Ibid.*, p. 97.
179. Voir Ibn Ḥazm, *Ǧamharat ansāb al-ʿarab*, p. 443. Cf. Vadet, « L' "acculturation" des sud-arabiques de Fusṭāṭ », p. 8.

seule établir une vérité nouvelle et – espérait-on – indiscutable. Les sommes élevées dépensées pour corrompre plusieurs membres du personnel judiciaire (dont le cadi lui-même) et introduire un faux dans les archives d'un cadi précédent témoignent de l'importance de l'enjeu. Malheureusement pour eux, le cadi al-ʿUmarī se rendit très impopulaire et son successeur, le ḥanafite Hišām b. Abī Bakr al-Bakrī (en poste de 194/810 à 196/811), abrogea son jugement :

> Muḥammad b. Yūsuf nous rapporta d'après Ibn Qudayd, d'après ʿUbayd Allāh, d'après son père :
>
> Quand al-Bakrī fut nommé cadi, il poursuivit tous les fidèles d'al-ʿUmarī et les jeta en prison. Il emprisonna al-ʿUmarī, le fit enchaîner et lui réclama notamment les biens et les *waqf*-s dont ils avaient eu la gestion. Il récusa tous ceux qui avaient témoigné en faveur des membres de la Garde : nul d'entre eux ne revint jamais devant un cadi[180]. [...]
>
> Muḥammad b. Yūsuf nous rapporta d'après Abū Masʿūd ʿAmr b. Ḥafṣ al-Laḫmī, d'après ʿAlī b. ʿAbd al-Raḥmān b. al-Muġīra, d'après Ibn Bukayr :
>
> Abū Raḥb al-Ḫawlānī et Hišām b. Ḥudayğ envoyèrent une délégation (*wafd*) d'habitants de Miṣr auprès d'al-Amīn et ceux-ci se plaignirent d'al-ʿUmarī. Ils mentionnèrent ce qu'al-ʿUmarī avait fait pour les membres de la Garde et comment il les avait assimilés (*alḥaqa-hum*) aux Arabes en les rattachant à Ḥawtaka b. Aslam b. al-Ḥāf b. Quḍāʿa. Muḥammad al-Amīn écrivit une lettre à al-Bakrī, disant qu'il n'autorisait aucun non-arabe à s'assimiler aux Arabes ; il lui ordonnait de rétablir leur ancienne généalogie. La délégation revint munie de [cette lettre].
>
> Muḥammad b. Yūsuf nous rapporta d'après ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Yaḥyā al-Saʿdī, d'après Aḥmad b. Yaḥyā b. Wazīr :
>
> Al-Bakrī réclama aux membres de la Garde le jugement qu'al-ʿUmarī avait rendu en leur faveur. Ils l'amenèrent, s'imaginant qu'il voulait leur demander des témoins supplémentaires. Al-Bakrī sortit des ciseaux de sous son tapis et détruisit le jugement d'al-ʿUmarī. « Les Arabes n'ont pas besoin d'une lettre de cadi : si vous êtes arabes, nul ne vous le disputera ! » [...]
>
> Muḥammad b. Yūsuf nous rapporta ce qui suit d'après Aḥmad b. Dā'ūd, d'après Ibn Abī l-Muġīra, d'après Ibn Wazīr ; il le rapporta également d'après ʿAmr b. Ḥafṣ, d'après Ibn Qudayd, d'après ʿAlī b. ʿAbd al-Raḥmān, d'après Ibn Bukayr :
>
> Al-Bakrī ordonna qu'une preuve testimoniale fût produite devant lui. Des habitants de Miṣr se présentèrent, parmi lesquels ʿAbd Allāh b. Wahb[181], Saʿīd b. Abī Maryam[182], Saʿīd b. ʿUfayr[183], ainsi que de nombreuses personnes indépendantes et honorables. Ils témoignèrent devant al-Bakrī que les membres de la Garde étaient des Coptes et qu'al-ʿUmarī avait rendu un jugement injuste. Al-Bakrī cassa donc le jugement d'al-ʿUmarī et fit témoigner qu'il leur rendait leur origine copte[184].

Ce procès resta dans les annales en raison des excès auxquels il avait donné lieu et de l'abrogation spectaculaire du premier jugement, suite à l'intervention du calife. La plupart des affaires de ce type, impliquant des individus moins notoires que les soldats de la Garde, furent

180. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 412.
181. Célèbre juriste (m. 198/813), disciple de Mālik b. Anas. Al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, IV, p. 144.
182. Éminent traditionniste égyptien, m. 224/839. Voir al-Ḏahabī, *Siyar aʿlām al-nubalā'*, X, p. 327 *sq.*
183. Savant égyptien, m. 226/841. Voir al-Ḏahabī, *Siyar aʿlām al-nubalā'*, X, p. 583 *sq.*
184. Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, p. 413-414.

certainement traitées avec moins de fracas. Par l'établissement ou la confirmation judiciaire de généalogies contestées, le tribunal du cadi contribuait à la fixation des groupes sociaux. Mais son rôle ne s'arrêtait pas là : comme en témoigne à sa façon l'histoire de ce procès, l'acceptation ou la récusation des témoins sanctionnait aussi le statut social de ces derniers. Aux inconnus du Ḥawf et d'al-Šarqiyya, gens de peu à la moralité suspecte, s'opposent ici les pieux *faqīh*-s et traditionnistes de Fusṭāṭ qu'al-Bakrī rendit témoins de son verdict. En répartissant les individus de part et d'autre d'une frontière morale, le cadi définissait une élite « islamique » et fixait une hiérarchie religieuse officielle.

Conclusion

Le traitement des plaideurs découlait de l'égalité de principe des musulmans ; ils étaient, tous, redevables de leurs péchés devant Dieu et seraient indistinctement jugés au Jour de la Résurrection. L'égalité des musulmans et celle des plaideurs s'inscrivaient de manière concentrique dans une organisation symbolique de l'espace de la cité : de même que la grande mosquée – en général lieu de l'audience – était érigée au centre du *miṣr*, les plaignants devaient s'aligner à équidistance du cadi. Cette double centralité de l'audience judiciaire reflétait une conception théologique de l'ordre du monde. De là, l'égalité des plaideurs trouva une place au cœur de la doctrine politico-religieuse : comme en témoigne l'œuvre d'Abū Hilāl al-ʿAskarī, son principe en vint à sous-tendre une partie de la théorie du « bon gouvernement ». L'*adab* s'efforça d'ériger les anciens califes – non seulement ceux de Médine, mais aussi des Umayyades et des Abbassides – comme modèles d'une application rigoureuse de ce principe : le chef de la Communauté n'était qu'un croyant parmi d'autres, dont la souveraineté s'effaçait devant la Loi et ses représentants, les cadis. Il est probable que des califes jouèrent sur ce principe égalitariste à des fins de propagande et, en se soumettant publiquement à la Loi, tentèrent d'étayer une légitimité sans cesse contestée. À partir du IIIe/IXe siècle, les auteurs d'*adab* manipulèrent en retour cette image pour parfaire un dogme sunnite où le calife, dont à l'origine procédait tout pouvoir judiciaire, apparaissait pleinement assujetti à la Loi.

Au quotidien, l'égalité des plaideurs était un idéal parfois difficile à atteindre. Des divergences existaient peut-être, à l'époque umayyade, sur les modalités de sa réalisation : fallait-il appliquer strictement l'alignement spatial des justiciables ou le cadi pouvait-il, en le rompant, essayer de compenser les inégalités sociales ? L'alignement strict emporta finalement l'unanimité des juristes, sans doute car la doctrine alternative laissait trop de place à l'appréciation personnelle et à l'arbitraire du cadi. Son application n'allait cependant pas de soi : si l'alignement des plaideurs apparaissait comme une juste transposition de leur égalité religieuse, il s'avérait humiliant pour les catégories sociales les plus élevées quand leurs adversaires étaient de modestes quidams. Même lorsque le traitement égalitaire des plaignants ne faisait pas l'objet de contestations, le tribunal restait un puissant révélateur des inégalités. Des individus de toutes catégories s'y retrouvaient et leur alignement sur un même rang ne faisait probablement qu'accentuer les contrastes socioculturels. Tandis que les uns se distinguaient par leur maniement de la langue savante et du droit, les catégories les moins éduquées se trouvaient

défavorisées faute de maîtriser la langue et les codes de l'univers judiciaire. Bien plus, le tribunal participait, lors de procès en recherche de paternité ou de généalogie, à la structuration d'une société hiérarchisée où l'égalité juridique des musulmans pesait peu par rapport à leur rang et leur statut social. Le malaise des juristes face à la *diʿwa* et à l'*istilḥāq* reflétait aussi, à sa façon, l'écartèlement du cadi entre deux systèmes de valeurs imbriqués et contradictoires : l'idéal de l'égalité parfaite et la réalité des hiérarchies sociales. Tout l'art du cadi consistait à ménager l'un sans trahir l'autre.

Références bibliographiques

Instruments de travail

Encyclopédie de l'Islam, 2e édition, Brill, Leyde (édition anglaise) :
Bosworth, C.E., « al-Mūriyānī », VII, p. 628.
Fahd, T., « Nabaṭ », VII, p. 836.
Fück, J.W., « al-ʿAskarī », I, p. 711.
Juynboll, G.H.A., « al-Shaʿbī », IX, p. 162.
Kohlberg, E., « Shurayḥ », IX, p. 508.
Schacht, J., « Liʿān », V, p. 730.

Kazimirski, A. de B., *Dictionnaire arabe-français*, 2 vol., Librairie du Liban, Beyrouth, s. d. (1re édition Maisonneuve, Paris, 1860), 1638 pages.

Sources

Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Kitāb mā ḫtakama bi-hi l-ḫulafāʾ ilā l-quḍāt*, MSS 34 Sü-Aşir 433/2 (Istanbul, Süleymaniye), fol. 12v-30r.

Abū l-Muhallab Hayṯam b. Sulaymān al-Qaysī (m. v. 275/888), *Adab al-qāḍī wa-l-qaḍāʾ*, éd. Farḥāt al-Dašrāwī, al-Šarika l-tūnisiyya li-l-tawzīʿ, Tunis, 1970, 166 pages.

Abū Yaʿlā Ibn al-Farrāʾ, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, éd. Muḥammad Ḥāmid al-Faqī, Dār al-fikr, Beyrouth, 1986, 333 pages.

Abū Yaʿlā al-Mawṣilī, *Musnad Abī Yaʿlā*, éd. Ḥusayn Salīm Asad, Dār al-Maʾmūn li-l-turāṯ, Damas, 1984, 13 volumes.

Abū Yūsuf, *Iḫtilāf Abī Ḥanīfa wa Ibn Abī Laylā*, éd. Abū al-Wafāʾ et Riḍwān Muḥammad Riḍwān, Maṭbaʿat al-wafāʾ, Ḥaydarābād, 1357 H., 230 pages.

—, *Kitāb al-āṯār*, éd. Abū al-Wafāʾ et Riḍwān Muḥammad Riḍwān, Lağnat iḥyāʾ al-maʿārif al-nuʿmāniyya, Maṭbaʿat al-istiqāma, s. l., 1355 H., 268 pages.

—, *Kitāb al-ḫarāğ*, éd. Maḥmūd al-Bāğī, Dār Bū Salāma, Tunis, 1984, 243 pages.

Al-Balāḏurī, *Ansāb al-ašrāf*, éd. Suhayl Zakkār et Riyāḍ al-Ziriklī, Dār al-fikr, Beyrouth, 1996, 13 volumes.

Al-Bayhaqī, *al-Maḥāsin wa-l-masāwī*, Dār Ṣāḍir, Beyrouth, 1970, 606 pages.

Al-Ḏahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, éd. Š. al-Anāʾūṭ et M.N. al-ʿArqsūsī, Muʾassasat al-risāla, Beyrouth, 1413 H., 23 volumes.

Al-Dāraquṭnī, *Sunan al-Dāraquṭnī*, Dār al-maʿrifa, Beyrouth, 1966, 4 volumes.

Al-Ğāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, éd. ʿAbd al-Salām Hārūn, Dār Saḥnūn li-l-našr wa-l-tawzīʿ, 5e édition, Tunis, 1990, 4 volumes.

—, *Kitāb al-ḥayawān*, éd. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, 1938-1945, 7 volumes.

— (Pseudo-), *Kitāb al-tāğ fī aḫlāq al-mulūk*, éd. Aḥmad Zakī Bāšā, al-Maṭbaʿat al-amīriyya, Le Caire, 1914, 266 pages.

Al-Ğahšiyārī, *Kitāb al-wuzarāʾ wa-l-kuttāb*, Dār al-fikr al-ḥadīṯ, Beyrouth, 1988, 216 pages.

Al-Ḫaṣṣāf (avec le commentaire d'al-Ğaṣṣāṣ, *Kitāb Adab al-qāḍī*, éd. Farḥāt Ziyāda, The American University in Cairo Press, Le Caire, 1978, 825 pages.

Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Taʾrīḫ Baġdād*, éd. Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1997, 14 volumes.

Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, éd. Aḥmad Amīn, Aḥmad al-Zīn et Ibrāhīm al-Abyārī, Dār al-Andalus, Beyrouth, 1996, 5 volumes.

Ibn al-Ǧawzī, *al-Muntaẓam fī tawārīḫ al-mulūk wa-l-umam*, éd. Suhayl Zakkār, Dār al-fikr, Beyrouth, 1995, 13 volumes.

Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-munammaq fī aḫbār Qurayš*, éd. Ḫūršīd Aḥmad Fāriq, ʿĀlam al-kutub, Beyrouth, 1985, 479 pages.

Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, éd. Iḥsān ʿAbbās, Dār Ṣādir, Beyrouth, 1994, 8 volumes.

Ibn Ḥazm, *Ǧamharat ansāb al-ʿarab*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1998, 672 pages.

Ibn Khaldûn, *Discours sur l'Histoire universelle. Al-Muqaddima*, trad. V. Monteil, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, Beyrouth, 1967-1968 (rééd. Sindbad), 1132 pages.

—, *Le Livre des exemples*, I, trad. A. Cheddadi, Gallimard, Paris, 2002, 1559 pages.

Ibn Qāḍī Šuhba, *Ṭabaqāt al-šāfiʿiyya*, éd. ʿAbd al-ʿAlīm Ḫān, ʿĀlam al-kutub, Beyrouth, 1987, 4 volumes.

Ibn al-Qāṣṣ, *Adab al-qāḍī*, éd. Aḥmad Farīd al-Mazīdī, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2007, 176 pages.

Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-aḫbār*, éd. Muḥammad al-Iskandarānī, Dār al-kitāb al-ʿarabī, Beyrouth, 1994, 4 volumes.

Ibn Ṭayfūr, *Kitāb Baġdād*, éd. Muḥammad Zāhid b. al-Ḥasan al-Kawṯarī, Maktab našr al-ṯaqāfa al-islāmiyya, s. l., 1949, 237 pages.

Al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aġānī*, Dār al-tawǧīh al-lubnānī, Beyrouth, s. d., 21 volumes.

Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, dans *Kitāb al-wulāt wa-kitāb al-quḍāt*, éd. R. Guest, Brill, Leyde, 1912, p. 299-476.

Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭaʾ (riwāyat Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī)*, éd. Baššār ʿAwwād Maʿrūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Beyrouth, 1997, 2 volumes.

Al-Māwardī, *Adab al-qāḍī*, éd. Muḥyī Hilāl al-Sirḥān, Maṭbaʿat al-iršād, Bagdad, 1971, 2 volumes.

—, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1985, 327 pages ; trad. E. Fagnan *in Les Statuts gouvernementaux, ou règles de droit public et administratif*, Le Sycomore, Paris, s. d., 584 pages.

Al-Qāḍī Iyāḍ, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-maʿrifat aʿlām maḏhab Mālik*, éd. Aḥmad Bakīr Maḥmūd, Dār maktabat al-ḥayāt-Dār maktabat al-fikr, Beyrouth-Tripoli (Libye), 1967, 4 volumes.

Qudāma b. Ǧaʿfar, *Kitāb al-ḫarāǧ wa-ṣināʿat al-kitāba*, éd. Muḥammad Ḥusayn al-Zabīdī, Dār al-Rašīd, Bagdad, 1981, 623 pages.

Al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1962-1997, 29 volumes.

Al-Šāfiʿī, *al-Risāla*, éd. Aḥmad Muḥammad Šākir, Dār al-fikr, s. l. n. d., 670 pages, Trad. L. Souami, *La Risâla. Les fondements du droit musulman*, Sindbad-Actes Sud, Paris, 1997, 516 pages.

—, *Kitāb al-umm*, éd. Muḥammad Zuhrī al-Naǧǧār, Dār al-maʿrifa, Beyrouth, 1973, 9 volumes.

Saḥnūn, *al-Mudawwana l-kubrā*, Dār Ṣādir, Beyrouth, s. d., 6 volumes.

Al-Saraḫsī, *al-Mabsūṭ*, Dār al-maʿrifa, Beyrouth, 1406 H., 30 volumes.

Al-Ṣymarī, *Aḫbār Abī Ḥanīfa wa-aṣḥābi-hi*, ʿĀlam al-kutub, Beyrouth, 1985, 178 pages.

Al-Šīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ*, éd. Ḫalīl al-Mayyis, Dār al-qalam, Beyrouth, s. d., 290 pages.

Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfiʿiyya al-kubrā*, éd. ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw et Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, Maṭbaʿat ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, s. l., 1964, 10 volumes.

Al-Ṭabarī, *Taʾrīḫ al-umam wa-l-mulūk*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1997, 6 volumes.

ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Māza (al-Ṣadr al-Šahīd), *Šarḥ Adab al-qāḍī li-l-imām Abī Bakr Aḥmad b. ʿUmar al-Ḫaṣṣāf*, éd. Abū al-Wafāʾ al-Afġānī et Abū Bakr Muḥammad al-Hāšimī, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1994, 662 pages.

Wakīʿ, *Aḫbār al-quḍāt*, éd. ʿAbd al-ʿAzīz Muṣṭafā al-Marāġī, Maṭbaʿat al-Saʿāda, Le Caire, 1947-1950, 3 volumes.

Yāqūt, *Muʿǧam al-buldān*, Dār Bayrūt, Beyrouth, 1988, 5 volumes.

Études

Bonte, P., Conte, E., Hamès, C., Ould Cheikh, A.W., *Al-Ansâb, la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1991, 260 pages.

Bosworth, C.E., « An Early Arabic Mirror for Princes : Ṭāhir Dhū l-Yamīnain's Epistle to His Son ʿAbdallāh (206/821) », *Journal of Near Eastern Studies* 29, 1970, p. 25-41.

Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, SI, Brill, Leyde-New York-Cologne, 1996, 973 pages.

Brunschvig, R., *Études d'islamologie*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1976, 2 volumes.

Fattal, A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1958, 394 pages.

Goitein, S.D., *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, volume II, The Community*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1971, 633 pages.

Kennedy, H., *The Armies of the Caliphs. Military and Society in the Early Islamic State*, Routledge, Londres-New York, 2001, 229 pages.

Landau-Tasseron, E., « Adoption, Aknowledgement of Paternity and False Genealogical Claims in Arabian and Islamic Societies », *BSOAS* 66, 2003, p. 169-192.

Margoliouth, D.S., « Omar's Instructions to the Kadi », *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1910, p. 307-326.

Marìn, M., « Disciplining Wives : A Historical Reading of Qur'ân 4 : 34 », *StudIsl* 97, 2003, p. 5-40.

Masud, M.K., « Procedural Law between Traditionists, Jurists and Judges : the Problem of *yamīn maʿ al-shāhid* », *Al-Qanṭara* 20, 1999, p. 389-416.

—, « The Award of *Matāʿ* in the Early Muslim Courts », *in* M.K. Masud, R. Peters et D.S. Powers (éd.), *Dispensing Justice in Islam. Qadis and their Judgments*, Brill, Leyde-Boston, 2006, p. 349-381.

Melchert, Ch., « Some Hadith Concerning the Judicial Oath », *in* M.-F. Auzépy (dir.), *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, à paraître.

Michel, N., « Les paysans et leur juge dans la campagne d'Esna (Haute-Égypte) au XVIIIe siècle », *StudIsl* 90, 2000, p. 125-151.

Milliot, L., et Blanc, F.-P., *Introduction à l'étude du droit musulman*, Dalloz, 2001, 669 pages.

Morabia, A., *Le Ǧihād dans l'Islam médiéval*, Albin Michel, Paris, 1993, 567 pages.

Mottahedeh, R.P., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, I.B. Tauris, Londres-New York, 2001, 209 pages (1re édition Princeton University Press, 1980).

Pellat, Ch., *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧāḥiẓ*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1953, 311 pages.

Rāġib, Y., *Actes de vente d'esclaves et d'animaux d'Égypte médiévale* 2, Ifao, Le Caire, 2006, 143 pages.

Robinson, C.F., *Empire and Elites after the Muslim Conquest. The Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, 206 pages.

Rubin, U., « "Al-walad li-l-firāsh". On the Islamic Campaign against "zinā" », *StudIsl* 78, 1993, p. 5-26.

Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1950, 351 pages.

—, *Introduction au droit musulman*, trad. P. Kempf et A.M. Turki, Maisonneuve & Larose, Paris, 1983 (1re édition 1964), 252 pages.

Schneider, I., « Imprisonment in Pre-classical and Classical Islamic Law », *Islamic Law and Society* 2, 1995, p. 157-173.

Serjeant, R.B., « The Caliph ʿUmar's Letters to Abū Mūsā al-Ashʿarī and Muʿāwiya », *Journal of Semitic Studies* 29, 1984, p. 65-79.

Sujimon, M.S., « The Treatment of the Foundling (*al-laqīṭ*) According to the Ḥanafīs », *Islamic Law and Society* 9, 2002, p. 359-385.

Szombathy, Z., « Genealogy in Medieval Muslim Societies », *StudIsl* 95, 2002, p. 5-35.

Tillier, M., *Les cadis d'Iraq à l'époque ʿabbāside : organisation administrative et rapports au pouvoir (132/750-334/945)*, Thèse de doctorat, université Lyon 2, 2004, 892 pages.

—, « Un espace judiciaire entre public et privé. Audiences de cadis à l'époque ʿabbāside », *AnIsl* 38, 2004, p. 491-513.

—, « Un traité politique du IIe/VIIIe siècle : l'épître de ʿUbayd Allāh b. al-Ḥasan au calife al-Mahdī », *AnIsl* 40, 2006, p. 139-170.

Tyan, E., *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, 2e édition, Brill, Leyde, 1960, 673 pages.

Vadet, J.-Cl., « L' "acculturation" des sud-arabiques de Fusṭāṭ au lendemain de la conquête arabe », *BEO* 12, 1969, p. 7-14.

Ziadeh, F.J., « Compelling Defendant's Appearance at Court in Islamic Law », *Islamic Law and Society* 3, 1996, p. 305-315.

Al-Ziriklī, Ḫ., *al-Aʿlām. Qāmūs tarāǧim li-ašhar al-riǧāl wa-l-nisāʾ min al-ʿarab wa-l-mustaʿribīn wa-l-mustašriqīn*, Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, 12e édition, Beyrouth, 1997, 8 volumes.